

**Memorias de la Masacre de la Rueda**  
**Identidad y luchas por la recuperación de la tierra**  
**en el Resguardo indígena de Cañamomo Lomaprieta**

Claudia Andrea Escobar Zuluaga

Tesis para optar por el grado de Magíster en Historia y Memoria

**Director de Tesis:** Dr. Marco Alejandro Tobón

**Codirector de Tesis:** Magister Daniel Badenes

Maestría en Historia y Memoria

Universidad Nacional de la Plata

Julio 2019

## **Resumen**

El Resguardo indígena de Cañamomo Lomaprieta, es un resguardo de origen colonial que ha sufrido las dinámicas del conflicto social y armado aún presente en Colombia. Uno de los aspectos de la identidad de sus pobladores, pertenecientes a la etnia Embera Chamí, se ha configurado en la relación histórica con el Otro dominador que ha adoptado las figuras del conquistador y colono, y que en el escenario de la violencia de conflicto armado, se expresa en la alianza entre ricos, políticos tradicionales, terratenientes, empresarios regionales, fuerzas armadas y paramilitares. Este Otro ha desplegado una serie de discursos que apelan a la racialización y la figura de un enemigo interno por medio del estigma de salvaje, incivilizado, bárbaro, guerrillero o colaborador. Son estos discursos los que han justificado una gran magnitud de hechos de violencia.

Uno de estos hechos fue la Masacre de la Rueda, acontecida el 24 y 25 de noviembre del 2001 por el grupo paramilitar Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). Las memorias de esta Masacre evidencian una serie de estrategias culturales y sociales utilizadas para enfrentar, comprender y superar el hecho traumático. La conexión con las memorias largas de las luchas por la recuperación de la tierra, iniciadas desde los años 20 del siglo XX, dotan de sentido el continuum de la guerra, desde la construcción de una identidad colectiva de luchadores y recuperadores de su tierra.

## **Palabras claves:**

Conflicto social y armado, memoria, identidad, luchas por la recuperación de la tierra.

## Agradecimientos

Agradezco a los miembros del Resguardo de Cañamomo Lomapieta que permitieron que esta investigación fuera posible. Agradezco la confianza obtenida por el cabildo indígena que tramitó los permisos para la realización del trabajo de campo, en especial, al ex gobernador Carlos Eduardo Gómez y a Pedro Alejandrino Campeón †. Agradezco a todos los mayores y a todas las personas que muy amablemente dispusieron de su tiempo para contarme sus historias. Tengo un especial agradecimiento para la familia Largo por brindarme su hogar, por la ayuda en los contactos, por la comida ofrecida y el cuidado de Violeta, me sentí en casa. A don Alirio y a su esposa por sus valiosos conocimientos.

Agradezco a mi director Marco Alejandro Tobón por ser gran parte de mi inspiración con su rigurosa y potente labor académica, pero sobre todo, por su fuerza espiritual. Y por supuesto, a mi co-director Daniel Badenes por sus valiosos aportes, compañía y ayuda. Agradezco a la Maestría en Historia y Memoria por el conocimiento brindado. A los jurados por la detallada lectura y las pertinentes observaciones

Agradezco a todos los amigos que conocí en Argentina y que me acompañaron en este trayecto: Elías, Brenda, Lucía, Silvia, Eli, Dario, Rene y Pancho

Agradezco a mi familia por su apoyo incondicional a pesar de mis largos caminos poco convencionales: mi madre, hermanas, hermanos, sobrinas, sobrinos, cuñadas y cuñados. A mi hermano Hernando por permitirme seguir de cerca sus pasos.

A mis hijos Alen y Violeta por su compañía y paciencia.

A mis amigos de Colombia por ser mis ángeles clandestinos. A Natalia, Juan, Laura, David, Mari, María Paula, Valen, Cata, Juliancho. Un agradecimiento especial para Martayo por su labor de recordarme lo que tenía que hacer, y a Luisa Montes por sus conversaciones y aportes al capítulo II.

A Olga por despejar mi camino

A mi compañero Esteban por todo su amor

**A la memoria de mi maestro Fernando Cantor Amador**

# Índice

Resumen.....	2
Palabras claves:.....	2
Agradecimientos .....	3
Índice .....	5
Introducción .....	10
Capítulo I: La dinámica y fluida identidad indígena. Contexto histórico y organizativo del resguardo indígena de Cañamomo Lomaprieta.....	20
1. 1 Lo indígena como concepto colonial .....	22
1. 2 Contexto histórico .....	32
1.2.1 Principales características y transformaciones durante la colonia .....	32
1.2.2 Los intentos de disolución del Resguardo y la asimilación de lo indígena en la categoría de ciudadano. ....	36
1.2.3 La defensa territorial y las luchas organizativas durante el siglo XX .....	43
1.2.4 La participación electoral, el reconocimiento institucional y el modelo neoliberal. ....	46
Capítulo II: Etapas y factores dinamizadores del conflicto social armado en el Resguardo de Cañamomo Lomaprieta .....	50
2.1 Factores dinamizadores del conflicto .....	55
2.2 El estigma de ser guerrillero .....	58
2.3. Los paramilitares y el asesinato de Gilberto Motato en el escenario de nuevos procesos de apertura democrática.....	62
2.4. La aparición de las AUC y la contienda electoral .....	67

2.5. Otras expresiones de la violencia en la década del 2000.....	75
2.5.1. Los asesinatos selectivos como configuradores de un régimen de terror.....	75
2.5.2. Las FARC y las disputas por el territorio .....	78
2.5.3. Las agresiones de las Fuerzas Armadas de Estado.....	78
2.5.4. Afectaciones al tejido cultural y social .....	80
2.6. Los grupos pos-desmovilización de las AUC y la extracción minera .....	82
2.7. Etnocidio y defensa organizativa y territorial .....	86
Capítulo III: Memorias hilvanadas de La Masacre de La Rueda.....	92
3.1 El contexto de enunciación .....	95
3.2 Los relatos de memoria .....	98
El asesinato de Leonardo Becerra Díaz.....	99
Los paramilitares llegan a la Rueda y hacen un retén en la finca La Pangola .....	100
Víctor Asprilla va a la Pangola averiguar sobre su cuñada.....	104
Los intentos de alertar a Luis Fernando Ladino Cataño, su regreso a la Rueda, su asesinato y el de Luis Ángel Chaurra.....	104
La noticia de los asesinados y la disposición de sus cuerpos .....	106
Los paramilitares se van hacia el Palal, se meten a las casas e inicia el desplazamiento de la Rueda .....	107
El retrato de Virginio, un nuevo retén en el Palal. ....	108
Los paramilitares ocupan a la casa de doña María, la esposa de don Miguel Pérez	109
El enfrentamiento y la herida doña María .....	110
La retirada de los paramilitares, el asesinato de los hermanos Uchima y la desaparición de Juvení Chaurra .....	111

De cómo don Alfredo se enteró de la masacre y escuchó el enfrentamiento .....	112
De cómo doña Marina se enteró de la incursión paramilitar en la Rueda y vivió el enfrentamiento con su hija.....	115
Después del enfrentamiento. El temor en las noches en el Palal. La fuerza pública solo llegó ocho días después.....	116
El domingo en la mañana en Portachuelo, la noticia de la masacre el sonido del tiroteo y el desplazamiento .....	118
Los rumores de la masacre, de cómo se enteraron de lo que pasó .....	121
El desplazamiento en Portachuelo: las puertas quedan abiertas y las ollas en el fogón .....	122
El regreso a Portachuelo y el rumor de que en la noche barrían a quien encontraran .....	124
En Portachuelo las familias que se quedaron y el entierro.....	126
En Portachuelo, la desolación, la zozobra de los días después, el cuidado de los vecinos, las razones para no desplazarse .....	127
Los desplazados.....	128
Don José Manuel estaba en el congreso de la ONIC cuando se enteró de la masacre. El sepelio y el plan de retorno de los desplazados.....	129
El Concejo de la ONIC y el accidente de Guaduas .....	130
Capítulo IV. Los marcos sociales de la memoria en la experiencia de violencia. ....	131
4.1. Los elementos constitutivos de la memoria en la narración del acontecimiento traumático.....	133
4.1.1 Los sucesos.....	133
4.1.2 Los personajes, entre la figura de los victimarios y el recuerdo de los líderes. ....	136
4.1.3 La significación de los lugares y el territorio como víctima .....	139

4.2 Los marcos sociales y culturales de la memoria y los recursos para enfrentar el conflicto social y armado.....	144
4.2.1 Las prácticas de vida y el tejido comunitario .....	145
4.2.2 La acción colectiva y el control territorial: estrategias para enfrentar la violencia .....	146
4.2.3 La fiesta y el carnaval en el fortalecimiento del tejido comunitario.....	149
4.2.4 El sentido de la violencia en el largo conflicto social armado .....	151
4.2.5 Las afectaciones de la masacre: entre el miedo y las estrategias para superarlo y enfrentarlo.....	154
4.2.6 Memorias largas: el legado de la lucha.....	157
Capítulo V: Las luchas de la recuperación de la tierra en la construcción de la identidad .....	160
5.1 Las memorias de la lucha en la comprensión de largo conflicto social y armado .....	161
5.2 El ser recuperador de tierra como forjador de la identidad .....	165
5.3 La historia del indio Luis Ángel Díaz y la identidad relacional .....	166
5.4 Los dispositivos de memoria en las luchas por las recuperaciones de la tierra..	170
5.5. El despojo y el inicio de las luchas por la recuperación de la tierra en la identidad relacional .....	171
5.6 La continuidad de las luchas por las recuperaciones de la tierra .....	176
5.7 La historia de la Tolda .....	178
5.8 Las construcciones de sentido en las memorias por las recuperaciones de la tierra .....	183
Conclusiones.....	187



Bibliografia .....	190
--------------------	-----

## Introducción

El Resguardo<sup>1</sup> de Cañamomo Lomapieta, es uno de los seis resguardos del departamento de Caldas y uno de los cuatro presentes en la región Alto Occidente de Caldas<sup>2</sup>. Está ubicado en las estribaciones de la Cordillera Occidental, específicamente en la vertiente del río Cauca (Mapa 1) y lo conforman 32 comunidades, 20 de ellas ubicadas en el municipio de Riosucio y 12 en el municipio de Supía. En total tiene una extensión de 4.826 hectáreas que equivalen a 37,6 km<sup>2</sup>. (Consejo Regional Indígena de Caldas, 2011, p. 64). Lo habitan 25.437 indígenas pertenecientes al grupo Embera Chamí<sup>3</sup>, según el censo del año 2018. Sobre su territorio, además de las estructuras de administración municipal del Estado colombiano, opera la figura de cabildo como forma organizativa autónoma de gobierno indígena. El resguardo también cuenta con la presencia de médicos tradicionales y parteras, quienes contribuyen a la salud física y espiritual de sus miembros.

Sus principales actividades productivas son, en primera instancia el cultivo de caña y la elaboración de panela; en segunda, la producción cafetera, y en tercera, la explotación minera artesanal (Sentencia T 530, 2016, p. 6). En menor medida existen cultivos de maíz, yuca, plátano y frijol, hortalizas y frutales. En épocas determinadas, algunos comuneros<sup>4</sup> trabajan al jornal<sup>5</sup> fuera de los resguardos y las mujeres se emplean en oficios domésticos. Otras formas de trabajo son, la “compañía” o trabajo en sociedad

---

<sup>1</sup> Según el artículo 2º del decreto 2001 de 1998, un resguardo indígena «es una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una comunidad o parcialidad indígena, que con un título de propiedad comunitaria, posee su territorio y se rige para el manejo de éste y de su vida interna por una organización ajustada al fuero indígena o a sus pautas y tradiciones culturales». (Lopera, 2010: 63). La división territorial de los resguardos son las comunidades.

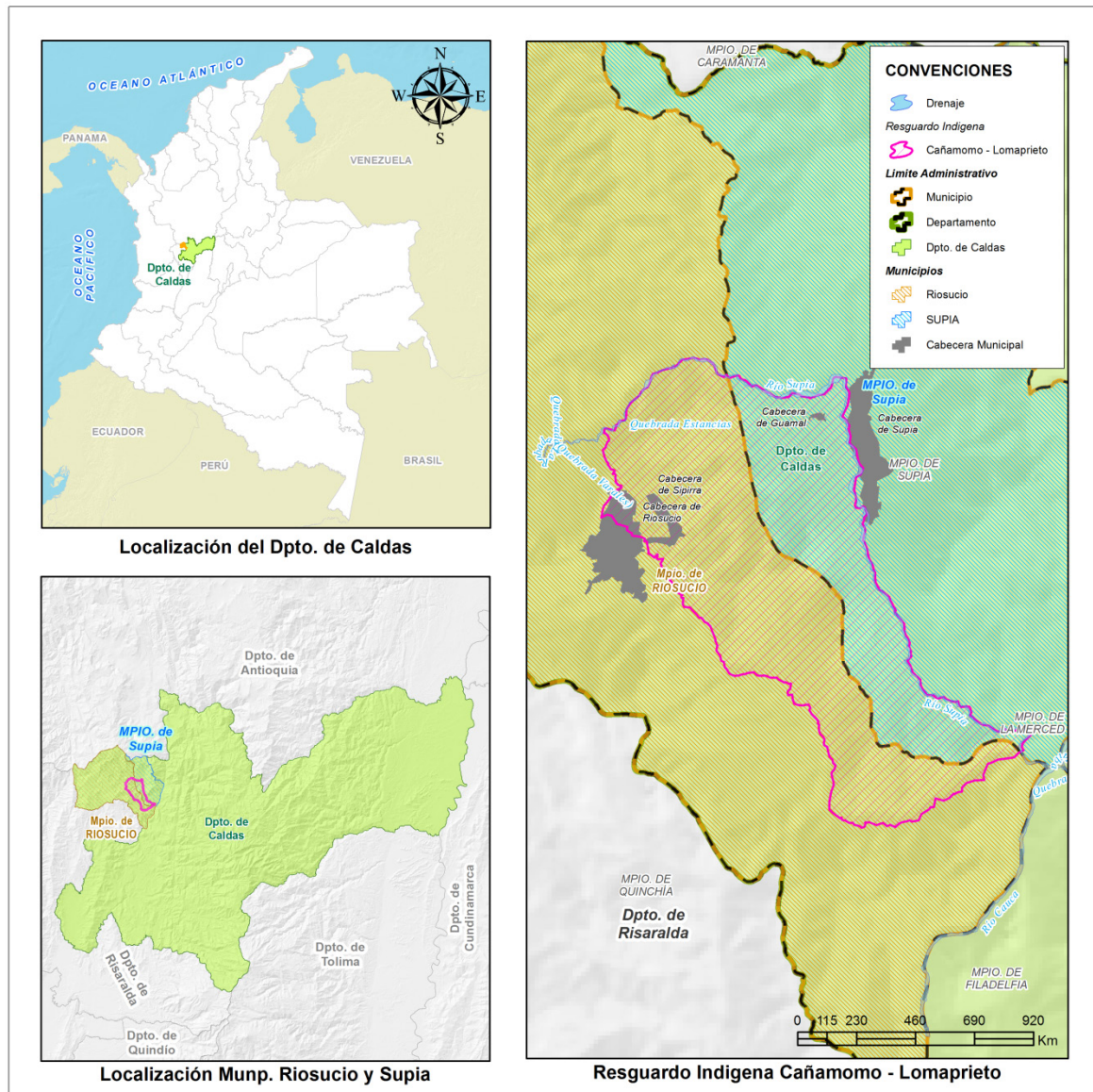
<sup>2</sup> Los otros tres Resguardos indígenas son: Nuestra Señora Candelaria de La Montaña, Escopetera y Pirza y San Lorenzo. En el municipio de Supia existen dos figuras territoriales y organizativas indígenas llamadas parcialidades, las cuales no tiene el reconocimiento gubernamental como resguardos, pero están en camino de lograrlo: La Trina y Cauromá. Toda la población indígena que integran los dos municipios, se auto identifica como pueblo Embera Chamí.

<sup>3</sup> Los Embera Chamí son uno de los pueblos indígenas pertenecientes al grupo Embera, que a su vez se divide en Embera Katio, Embera Dodiba y Esperara Siapiadira. “Dentro de los Embera también existen las denominaciones de dobida, óbida y eyadiba, las cuales responden más a las zonas en las que se localizan los diferentes grupos embera, dobida (hombres de río), los óbida (hombres de selva), y los eyadiba (hombres de montaña) (Ministerio de Cultura, 2010)

<sup>4</sup> Comunero es el término utilizado por los integrantes del resguardo para nombrarse a sí mismos en el momento de resaltar el vínculo colectivo.

<sup>5</sup> El trabajo a jornal consiste en la realización de actividades diarias que se pagan por día laborado.

con otro miembro de la comunidad, pariente, amigo o vecino; al igual que el desempeño en labores dentro la estructura organizativa del cabildo indígena, la venta de alimentos y otros artículos en las cabeceras municipales.



Mapa 1: Localización del Resguardo de Cañamomo Lomapieta en los municipios de Riosucio y Supía, en el departamento de Caldas y en Colombia. Fuente: (ACICAL y Unidad de restitución de Tierras, 2016)

Una práctica productiva empleada en el Resguardo y que ayuda de manera importante a la reproducción de la vida, es la *minga*, *convite* o *mano prestada*. La minga es una

forma de trabajo colectivo solidario en el que se invita a vecinos y parientes, cuando la fuerza de trabajo es insuficiente. En reciprocidad se ofrece comida y bebida que puede ser de carácter embriagante como el guarapo, el aguardiente o la cerveza. El guarapo es un fermentado de caña consumido prioritariamente en las celebraciones, pero también cotidianamente. Las mingas son muy empleadas en las moliendas de panela, en la construcción y arreglo de las casas y, en menor medida, en las labores de producción del café como la siembra, el zoqueo de la planta y la recolección del grano. También son usadas en labores de beneficio colectivo como el arreglo de caminos o infraestructuras comunitarias. Cuando son empleadas para este fin, ellas usualmente terminan en una fiesta amenizada por grupos musicales de las mismas comunidades quienes interpretan diversos ritmos, algunos propios del resguardo como las chirimías. En las fiestas participan una gran parte de los miembros de la comunidad.

El Resguardo de Cañamomo Lomaprieta es uno de los territorios colombianos en el que el conflicto político y armado ha tenido una presencia de considerable envergadura. Si bien, hasta ahora este no ha sido uno de los focos de estudio de las prolíferas investigaciones sobre el conflicto en Colombia debido a que existen otros territorios donde la guerra ha presentado una mayor escala y espectacularidad, no son ínfimos sus impactos. Al contrario, formas veladas de la violencia como los asesinatos selectivos, han hecho de este un territorio en el que aún se desconoce la magnitud de la violencia.

Compartiendo dinámicas similares con los demás resguardos del Alto Occidente de Caldas, en el Resguardo de Cañamomo Lomaprieta, los actores armados del conflicto político y armado llegaron alrededor de los años 80 del siglo XX: FARC, EPL y una expresión del paramilitarismo directamente relacionada con el narcotráfico. En el año 2000 el paramilitarismo actúa como Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). Este es el momento de mayor expresión del conflicto, tanto por la abierta confrontación y disputa territorial entre las AUC y las organizaciones guerrilleras, como por los crímenes de estos actores armados contra los pueblos indígenas del Alto Occidente. Las AUC, a través del Frente Cacique Pipintá, desplegó una violencia sistemática expresada en

asesinatos selectivos, masacres, torturas, desapariciones forzadas, desplazamientos, confinamientos y amenazas<sup>6</sup>.

Uno de los crímenes realizados por esta organización en el territorio del Resguardo de Cañamomo Lomaprieta, fue la Masacre de la Rueda. El 24 y 25 de noviembre del 2001, un grupo de hombres armados que portaban insignias de las AUC, ingresaron a las comunidades de Panesso, la Rueda y el Palal y asesinaron a 6 comuneros, entre ellos al médico tradicional Luis Ángel Chaurra, desaparecieron a una joven menor de edad, hija de Chaurra, y retuvieron y torturaron a varias comuneras y comuneros. Durante este acontecimiento los paramilitares ocuparon una casa en la que se enfrentaron con las FARC; por este suceso la dueña de casa fue herida y se generó el desplazamiento de alrededor de 500 personas de las comunidades implicadas y de las comunidades de Portachuelo y la Iberia. Uno de los impactos más relevantes de la Masacre de la Rueda fue la afectación a la Escuela de Médicos Tradicionales Valle de los Pirsas ubicada en la comunidad de la Rueda y dirigida por el médico Luis Angel Chaurra.

Tanto este acontecimiento, como muchos otros ocurridos en el Resguardo de Cañamomo Lomaprieta y en los demás resguardos y comunidades indígenas del departamento de Caldas, dieron lugar al establecimiento de medidas cautelares dictadas por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos el 15 de marzo de 2002 a favor de 40 indígenas Embera Chamí<sup>7</sup>. Sin embargo, estos crímenes han sido ínfimamente investigados. La información disponible ha sido elaborada por organismos institucionales como la Defensoría del Pueblo, la Unidad de Restitución de Tierras y Comisión Internacional de Derechos Humanos; por organizaciones de derechos humanos como la Comisión Colombiana de Juristas y la Corporación Reiniciar, por el cabildo indígena y por el Consejo Regional Indígena de Caldas. Las formas veladas del despliegue de la violencia a través de asesinatos selectivos por encima de masacres grandes y la impunidad de los crímenes, muchos de los cuales ni siquiera han sido denunciados, ha ocasionado que aún no se conozca la magnitud completa del conflicto armado en el territorio del Alto Occidente de Caldas.

---

<sup>6</sup> Las FARC y el EPL también fueron responsables de una serie de hechos violentos, sin embargo no es motivo de esta investigación profundizar en la violencia desarrollada por esta organización.

<sup>7</sup> Pertenecientes a los resguardos y asentamientos de Cañamomo-Lomaprieta, San Lorenzo, Nuestra Señora Candelaria de la Montaña, Escopetera-Pirza, Totumal, La Trina, La Albania, Cerro Tacón, La Soledad, y miembros del CRIDEC

El presente trabajo nace del interés por acercarme a la dimensión de esta violencia, pero también por comprender la capacidad que han tenido las comunidades indígenas del Alto Occidente de Caldas, específicamente del Resguardo de Cañamomo Lomaprieta, para darle sentido, enfrentarla y, en muchas ocasiones, superar las violaciones contra su integridad física, territorial y cultural. Me centro en la violencia paramilitar -la cual se relaciona en algunos casos con la violencia de las Fuerzas Armadas del Estado- específicamente analizo un hecho en particular: la Masacre de la Rueda. Así mismo, abordo tres temáticas centrales: el conflicto, la memoria y la identidad.

Decidí elegir la Masacre de la Rueda como foco principal de la investigación, porque tanto los motivos que al parecer condujeron a su realización, como las consecuencias del mismo, tocan un aspecto fundamental de la historia y la vida del pueblo indígena Embera Chamí del Resguardo de Cañamomo Lomaprieta: los procesos de recuperación de tierra. El Resguardo de Cañamomo Lomaprieta es un resguardo indígena de origen colonial que históricamente se ha visto sujeto a acciones de despojo territorial por diversos actores. En los años 20 del siglo XX, inician las luchas por la recuperación de la tierra, protagonizada por el indio Luis Angel Díaz contra el colono antioqueño Noé Cadavid; ellas nuevamente se activan en los años 60 del siglo en mención, y prosiguen en las décadas posteriores hasta el año 2007.

Estas luchas se han convertido en hitos de memoria e identidad. A partir de ellas cobra sentido la violencia del largo conflicto social y armado que ha vivido el pueblo indígena de Cañamomo Lomaprieta, y son referentes en la construcción de las prácticas políticas que posibilitan la existencia de un protagonismo activo frente al conflicto político y armado. Al respecto, retomo al investigador Marco Alejandro Tobón en sus estudios sobre los pueblos indígenas amazónicos denominados como “pueblos de centro”, cuando plantea que “lo más importante es reconocer el hecho de que los habitantes locales logran movilizar una serie de prácticas culturales con las que enfrentan, narran, interpretan y asumen una toma de posición como sujetos políticos diferenciados en medio del propio conflicto” (2016, p.38). Al igual que los “pueblos de centro”, los Emberá Chamí del Resguardo de Cañamomo Lomaprieta además de ser víctimas del conflicto político armado, se han constituido como un sujeto colectivo que ha hecho uso de sus recursos culturales y sociales para comprender, asumir y enfrentar la violencia.

Una de las preguntas que estuvo presente en todo el proceso investigativo y que constituyó para mí un reto personal y académico fue ¿cómo realizar una investigación sobre las memorias de hechos violentos cuando el conflicto armado que les dio origen aún no ha cesado? En Colombia, si bien la firma del *Acuerdo Final para la Terminación del conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera*, es una posibilidad para la transición hacia el fin del conflicto con la reincorporación a la sociedad civil de las FARC; la falta de garantías para el cumplimiento del acuerdo, como la presencia del Ejército de Liberación Nacional (ELN) y la continuidad del paramilitarismo, hacen que este aún no termine.

La ausencia del fin del conflicto, está claramente evidenciado en la investigación realizada por el Instituto de Estudios para la Paz – Indepaz (2008). En ella se argumenta que entre el 1 de enero y el 17 de noviembre del 2018, fueron asesinados 226 líderes sociales y defensores de Derechos Humanos. Las principales víctimas fueron líderes campesinos, ambientalistas y comunales (105), seguido de los líderes indígenas (44) y de personas vinculadas al Programa Nacional Integral de Sustitución de Cultivos de uso Ilícito (40).

Con los procesos de desmovilización de las AUC y del desarme posacuerdo de las FARC-EP, la situación de conflicto armado se ha venido transformando, en donde más que aparecer o desaparecer elementos, hay un cambio en su nivel de determinación en las lógicas de los fenómenos de violencia. Se le suma un presente de país, en el cual se consolidó una estrategia de control territorial entorno a megaproyectos que redefinió las zonas de confrontación. (Indepaz, 2018, p. 12)

Según datos de la misma organización, entre el 1 de enero de 2016 y el 20 de mayo de 2019 han sido asesinadas 837 personas, entre ellas, 702 líderes sociales y defensores de Derechos humanos y 135 ex guerrilleros de las FARC – EP en proceso de reincorporación (Indepaz, Cumbre Agraria y Marcha Patriótica, 2019) .

En el territorio de los resguardos indígenas del Alto Occidente de Caldas aunque el conflicto amado y político ha menguado primordialmente desde el año 2008<sup>8</sup>, actualmente existe un proceso de reorganización y copamiento territorial por parte de estructuras armadas ilegales que configuran un escenario de riesgo para la población

---

<sup>8</sup> Según el Trabajo de Campo, el conflicto armado presentó un momento cúspide entre el 2000 y el 2008, después de este momento inició gradualmente una disminución

civil (Defensoría del Pueblo, 2018, p. 4). En el escenario de este panorama del conflicto armado, en diciembre del 2018 fueron asesinados el comunero indígena Edison de Jesús Naranjo Navarro del Resguardo Indígena Nuestra Señora Candelaria de La Montaña; una comunera de 73 años del resguardo indígena Escopetera y Pirza y tres comuneros indígenas del resguardo de San Lorenzo. Frente a estos crímenes las organizaciones indígenas exigieron “la adopción inmediata de las medidas de protección para las comunidades indígenas de Caldas en el marco de las medidas cautelares dictadas por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, el 15 de marzo de 2002” (Comunicado Resguardo Indígena Colonial Cañamomo Lomapieta, diciembre 4 de 2018)

Así bien, la ausencia de la culminación del conflicto armado hace que en la presente investigación de memoria haya silencios, no solo guardados por los pobladores indígenas que esperan un contexto de enunciación para ser narrados, sino también por la investigadora. No estoy dispuesta a tratar asuntos que puedan ahondar en la victimización. En este sentido asumo las palabras de Kimberly Tehidon, “Así como no es posible que la investigadora adopte una posición neutral, tampoco es posible escribir un texto apolítico sobre estos temas” (p. 39)

Con el Resguardo Indígena de Cañamomo Lomapieta, desde hace aproximadamente 15 años he venido estableciendo vínculos de diferente tipo: familiares, de amistad, políticos y laborales. Los primeros, los cuales constituyen mi entrada al territorio, surgen por el matrimonio de uno de mis hermanos con una integrante del Resguardo; esta cercanía ha sido la puerta para la construcción de importantes relaciones de amistad. Los vínculos de tipo político los he construido a través de mi colaboración en dinámicas reivindicativas y en el desarrollo de proyectos sociales propios de la organización indígena. Los vínculos laborales, posibilitados por los anteriores, se configuraron en mi desempeño en el territorio como socióloga. Una de estas actuaciones es mi participación en el año 2015 en el proyecto de *Caracterización de afectaciones a los derechos territoriales de la comunidad del pueblo Embera de los resguardos de San Lorenzo y Cañamomo-Lomapieta en los municipios de Riosucio y Supia del departamento de Caldas*. Este proyecto fue viabilizado a través de una alianza entre la Unidad de Restitución de Tierras (URT) y la Asociación de Cabildos de Caldas (ACICAL). Si bien fue de gran importancia para mi presente investigación participar en



él, principalmente, por la profundidad obtenida en el conocimiento sobre la realidad del conflicto armado, el contrato laboral estuvo sometido a una cláusula de confidencialidad que me impide la utilización de la información con total libertad. Para citar información puntual del trabajo de campo conté con el permiso de las autoridades indígenas.

Gracias a los vínculos citados, esta investigación fue posible; no hubiese podido acceder a la información sin la confianza construida. Para emprender el trabajo de campo realizado en el año 2016, conté con el aval del gobernador Carlos Eduardo Gómez, además de la valiosa ayuda y compañía del líder indígena Pedro Alejandrino Campeón †, que para ese momento se desempeñaba como coordinador del área de Derechos Humanos. Antes de la entrega final, el documento fue revisado por algunas autoridades indígenas y personas participantes directas.

La principal herramienta metodológica utilizada fueron las fuentes orales. Estas fueron asumidas como *actos*, como “el final de un trabajo común, en las relaciones entre hechos del pasado y narraciones dialógicas del presente, entre los narradores y el investigador” (Portelli, 2004). Las fuentes orales advierten la batalla sobre la memoria, pero además permiten comprender, a través de la distinción entre hechos y relatos, historias y memorias; “que lo relatos y las memorias son ellos mismos hechos históricos”, puesto que

La credibilidad específica de las fuentes orales consiste en el hecho de que, aunque no correspondan a los hechos, las discrepancias y los errores son hechos en sí mismos, signos reveladores que remiten al tiempo del deseo y del dolor y a la difícil búsqueda del sentido. (Portelli, 2004).

Realicé ocho entrevistas y tres grupos focales que dieron más de 13 horas de audio, grabadas durante los meses de febrero y marzo del año 2016. Participaron directamente de la investigación, cinco mujeres, dos mayores, cuatro jóvenes, y nueve hombres, algunos de ellos líderes indígenas. Todas las personas entrevistadas vivieron directamente la Masacre de la Rueda, sin embargo no realicé ninguna entrevista a los familiares de las personas asesinadas, pues estos viven fuera del territorio Resguardo. Para cuidar la integridad de los entrevistados, fueron modificados los nombres.

El trabajo de campo no solo se remitió a los momentos formales de la grabación, él se nutrió de las conversaciones informales que acompañaron las noches y días que

compartí directamente con las poblaciones donde transcurrieron los hechos de la Masacre. Además se complementó con el conocimiento que he logrado hacer sobre el Resguardo durante los diferentes momentos compartidos a través de mis diversos vínculos.

Sumado al trabajo de campo, se realizó una revisión de fuentes secundarias, referidas a temas del conflicto armado en Colombia a nivel nacional y regional. Se revisaron diversos comunicados e informes de organizaciones defensoras de Derechos Humanos como Reiniciar y la Comisión Colombiana de juristas, quienes han acompañado diversos procesos de denuncia en los pueblos indígenas del Alto Occidente. Revisé también los informes de la Defensoría del Pueblo<sup>9</sup> y otros informes de entidades estatales. Así como comunicados e informes de las organizaciones indígenas: Organización Nacional de Indígenas de Colombia (ONIC), Consejo Regional Indígena de Caldas (CRIC), Cabildo del Resguardo indígena de Cañamomo y Lomaprieta, Cabildos indígenas del Resguardo de San Lorenzo, Cabildo indígena de Nuestra Señora Candelaria de la Montaña y Cabildo Indígena de Escopetera y Pirza. Hice revisión de prensa local y nacional respecto al conflicto político y armado y analicé algunos comunicados emitidos por los paramilitares en los que se menciona a los pueblos indígenas del Alto Occidente de Caldas. El periodo de tiempo principal, aunque no exclusivo de esta revisión, fue la década del 2000.

En relación al hecho de la Masacre de la Rueda las fuentes secundarias son ínfimas, solo existen unos cuantos comunicados y unas breves menciones en informes de Derechos Humanos. Los protagonistas fueron entonces los relatos de memoria, estos constituyen los primeros testimonios a profundidad sobre este hecho que aún se encuentra en la impunidad. Con el propósito de darles todo el protagonismo que se merecen, de resaltar sus formas estéticas, y como decisión metodológica y teórica inspirada en Alessandro Portelli, el capítulo tres, casi en su totalidad, está conformado por estos relatos. Este es el capítulo principal de la tesis.

Respecto a los otros capítulos, el primero se conforma de dos partes, una primera, a manera de marco teórico sobre el concepto de identidad, y una segunda, que consiste en abordar el proceso histórico del Resguardo Indígena de Cañamomo Lomaprieta

---

<sup>9</sup> Es una entidad dependiente del Estado colombiano, “encargada de velar por la promoción, el ejercicio y la divulgación de los derechos humanos” en el territorio nacional.

advirtiendo sus diversas transformaciones culturales e identitarias. El segundo capítulo analiza las dinámicas del conflicto político y armado en el Resguardo, profundizando en las acciones realizadas por las AUC. Es un capítulo que sirve como aproximación al contexto de violencia en el cual aconteció la Masacre de la Rueda. El tercer capítulo, como ya lo mencioné, son los relatos de las Masacre desde la voz de quienes la padecieron. El cuarto, es un análisis de estos relatos a la luz de las teorías de la memoria, específicamente analizo las memorias de la Masacre de la Rueda como memorias subterráneas que se cohesionan colectivamente en los marcos sociales y culturales en que ellas son construidas. Estas memorias se configuran como memorias narrativas que otorgan sentido a la violencia desde la apelación a memorias largas de conflicto social y armado. Ellas también narran las estrategias utilizadas para enfrentar colectivamente hechos de violencia posteriores y dan cuenta de la agencia política que han tenido los habitantes del Resguardo frente a la experiencia de violencia. El quinto capítulo establece la relación entre las memorias de la Masacre de la Rueda y la construcción identitaria presente las luchas por la recuperación de la tierra. Las memorias de estas luchas contenidas en los relatos de la Masacre de la Rueda, son las que le otorgan un sentido a la violencia vivida y configuran las sedimentaciones, anclajes y materializaciones de la identidad. El documento termina con unas breves conclusiones generales pues procuré que cada capítulo en sí mismo consignara las suyas propias.

Tanto la elección del tema, como el trabajo de campo y la escritura del texto final, son inseparables de mis posturas políticas, mis convicciones éticas frente al conflicto político y armado y mis vínculos con la comunidad Embera Chamí del Resguardo Indígena de Cañamomo Lomaprieta. En este sentido, espero que esta investigación aporte a las valiosas luchas emprendidas por los pueblos indígenas del Alto Occidente de Caldas, que contribuya a visibilizar la violencia a la que han estado expuestos estos territorios de Colombia y que resalte las actuaciones políticas que muchas comunidades rurales del país, han desplegado para enfrentar las realidades del conflicto social y armado, construyéndose como agentes políticos.

# Capítulo I: La dinámica y fluida identidad indígena. Contexto histórico y organizativo del resguardo indígena de Cañamomo Lomapieta

*¿Por qué yo no puedo ser indio sin tener que ser  
“auténticamente indio”? ¿La autenticidad es un hogar que  
construimos para nosotros mismos o es un gueto que  
habitamos para satisfacer el mundo dominante?  
R. Radhakrishnam (1996)<sup>10</sup>*

El propósito del presente capítulo es advertir las configuraciones de la identidad indígena de los actuales pobladores del Resguardo de Cañamomo Lomapieta, teniendo en cuenta las dinámicas históricas que inician con el periodo colonial, y su relación histórica con los Otros “no indígenas”, específicamente con los sectores dominantes.

El reconocimiento de ser indio, como lo cita Rajagopalan Radhakrishnam, exige perder la autenticidad en pro del gueto de una pretendida esencialidad y en un mundo donde paradójicamente “todo lo sólido se desvanece en el aire” (Berman, 2004) y “la modernidad es más líquida que sólida” (Bauman, 2003). Para muchos académicos, estados e instituciones de intervención internacional que avalan el discurso multicultural, el indio o indígena es en cuanto expresa el límite exótico de lo que no son los hombres y mujeres “civilizadas”. Ser indio exige entonces, estar atrapado en el tiempo, inmaculado en una identidad anterior a la llegada del “hombre blanco”, como si fuese posible que una cultura permaneciese intacta a pesar de los siglos de intervención y dominación. Esta violencia epistémica se sustenta en posturas teóricas que apelan a la existencia de identidades fijas, posibles de medir, categorizar, describir, representar e intervenir.

Lo indio o lo indígena en el resguardo de Cañamomo Lomapieta, en oposición a estas miradas, es una categoría social en permanente transformación, circularidad y disputa, que por lo mismo –y al contrario de lo que piensan algunos funcionarios, políticos y

---

<sup>10</sup> Citado en Tobón, 2010

académicos<sup>11</sup> - adquiere mayor relevancia como categoría central de la identidad de los habitantes del resguardo. Ser indio en el Resguardo de Cañamomo Lomapieta, significa también poseer y defender un pasado común sobre un territorio ancestral, que se alimenta de determinados “usos y costumbres”; pero, sobre todo, significa pertenecer a una estructura comunitaria organizada.

Comprender estas transformaciones responde a una premisa elemental de lo humano, pues como lo plantea Said (2010) “la realidad humana se hace y se deshace constantemente” (p. 438). Desde esta postura asumo también la perspectiva defendida por Stuart Hall y otros referentes de los estudios culturales, cuando plantean que las identidades culturales no son inherentes, definidas, estáticas, esencialistas o unificadas; sino dinámicas, fluidas, diversas, construidas de múltiples maneras y situacionalmente, en lugares y tiempos particulares (Hall, 2003, Wright, 1999). Y por tanto, concuerdo con el antropólogo Marco Tobón cuando plantea que

[...]Las articulaciones y procesos sociales y económicos han dado como resultado un escenario complejo en su diversidad, que requiere de perspectivas conceptuales que permitan superar las visiones que se tienen de la cultura y la etnicidad indígenas como entidades inalterables y ahistóricas (Tobón, 2010, p. 230)

También son base conceptual de la presente investigación, los postulados de Bonfil Batalla (1972) acerca de cómo indio es una categoría de origen colonial, fundamentada en una estructura de dominio que pervive aun después de las independencias latinoamericanas. Sin embargo, la mirada sobre lo indio o indígena la abordo además desde su revés; puesto que, continuando con los planteamientos de los estudios culturales, en las relaciones entre clases dominantes y clases subalternas no existe una transferencia cultural de la primera sobre la segunda, sino la existencia de una

---

<sup>11</sup> En octubre de 2016 es publicado el libro *Misterio del Kirma, Quimbayas hoy*, escrito por Guillermo Rendón y Aneika Ma Gelemur. Este texto plantea la existencia de una comunidad Qimbaya llamada los Cumba en el resguardo de Cañamomo Lomapieta, contradiciendo la labor de investigadores como Reich Dolmatoff, Luis Duque Gómez y Juan Freide acerca de la inexistencia de la presencia histórica, en este territorio, de los Quimbaya y de su desaparición en el tiempo presente. Para el historiador Luis Javier Caicedo (2018), el citado libro presenta una serie de inconsistencias históricas, geográficas y antropológicas que le hacen perder todo peso científico. En concordancia con Caicedo considero que, además, esta publicación azuza una de las polémicas actuales que recaen sobre el resguardo de Cañamomo Lomapieta respecto a la validez de la identidad indígena de sus habitantes, pretendiendo desconocer la existencia del resguardo y sus procesos organizativos, su historia y los intereses de distintos actores en pro de su fractura o disolución. Respecto a esto último, en los territorios del resguardo, existen capitales mineros que, desconociendo el derecho a la consulta previa que tienen los pueblos étnicos en Colombia, poseen títulos mineros y adelantan solicitudes de exploración y explotación (Sentencia T-530).

circularidad en ambos niveles (Grinzburg, 1999). Analizo así, las configuraciones de la identidad indígena del Resguardo de Cañamomo Lomaprieta desde las particularidades y dinámicas históricas y en su relación con los sectores dominantes; es decir, en términos relacionales y desde un doble ruego, un doble movimiento<sup>12</sup>: de contención y de resistencia (Hall, 1984).

Lo indio y lo indígena será examinado entonces desde sus dos caras, por un lado, como evidencia de un proceso de dominación y hegemonización, y por otro, como categoría que permite la agencia política. Pero además, movida por la intención de no confundir movimiento, transformación, procesos situados y la relación con los Otros con la negación de solidez y sedimentación de la identidad indígena; abordaré los elementos conceptuales desarrollados por Marshall Sahlins (2001), acerca de que la cualidad de atemporalidad e invención de las tradiciones, no significa su ausencia estructural. Por último, esbozaré la relación entre memoria e identidad, especialmente desde la mirada de Michel Pollak (2006), Ludmila Da Silva Catela (2011). El desarrollo de esta temática será motivo principal de los capítulos 3, 4 y 5.

## **1. 1 Lo indígena como concepto colonial**

En Colombia la categoría indígena aglomera una diversidad de pueblos. Según el Ministerio del interior del gobierno colombiano, en el país existen 87 pueblos ancestrales, mientras que la Organización Nacional Indígena de Colombia afirma que son 102, de los cuales diez y ocho se encuentran en peligro de extinción (ACNUR, 2017).

Para Bonfil Batalla (1972) indio es una categoría académica, pero sobre todo social, cuya gran madre y comadrona es el dominio colonial. Aplicada indiscriminadamente a toda la población aborígen

La categoría de indio, en efecto es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial (Batalla Bonfil, 1972, p. 110)

---

<sup>12</sup> A manera como lo plantea Stuart Hall refiriéndose a las clases populares

Al estar inmersa en la estructura colonial, integra el mundo escindido y bipolar euroamericano que jerárquicamente admite solo dos instancias: el colonizador y el colonizado en el que “[...] no importa cuán diferentes sean entre sí los colonizados, lo que importa es que sean diferentes del colonizador” (Batalla Bonfil, 1972, pp. 112-113). De esta manera la categoría indígena significó un rompimiento con el pasado precolombino y una homogenización de la diversidad de pueblos presentes en América.

El orden colonial desvertebró el existente y se configuró sobre la explotación del indígena, a través del sometimiento y organización de la mano de obra -primero indígena y luego negra y mestiza- de la apropiación paulatina de las tierras, del inicio de nuevas empresas coloniales, del establecimiento de un nuevo orden legal y de la modificación de la organización social y los sistemas culturales de los pueblos dominados (Batalla Bonfil, 1972).

En Colombia esta estructura colonial, al igual que en los demás territorios de América, implicó la aniquilación o la reducción de la mayoría de los pueblos existentes. Los sobrevivientes fueron agrupados en la figura del Resguardo Indígena en pro de dar continuidad al dominio y explotación de su mano de obra y evitar su exterminio total. Con el proceso independentista, si bien hubo una continuidad en los principios coloniales en relación a la permanencia de un mundo bipolar, las nuevas legislaciones promulgaron la desaparición del indígena para dar paso a la categoría hegemónica de ciudadano. En este escenario, para los pueblos indígenas la defensa de los resguardos se convirtió en un medio para evitar su desaparición física y cultural. Así lo menciona la antropóloga Natalia Giraldo (2007):

Tiempo después de la independencia de España en 1810, comienza en lo que hoy se conoce como Colombia, un claro proceso de construcción de la identidad nacional, en el que se exalta el carácter blanco (criollo) y con posterioridad, mestizo blanqueado. En contraste, los indígenas eran catalogados como salvajes, bárbaros e inútiles, que iban en contra de las ideas de civilización, progreso, utilidad y asimilación promulgadas por la sociedad mayoritaria nacional. Esta situación dio pie a la confrontación entre los indígenas, que defendían sus resguardos de origen colonial y los Gobiernos, especialmente el regional, que veían en este régimen comunal un obstáculo al comercio de la tierra. (pp. 19-20)

En este sentido, durante los siglos XIX y XX, se expidió una serie de legislaciones que pretendieron integrar a los indígenas a la “vida civilizada” en su consideración como menores de edad e incorporarlos a la categoría de ciudadanos (Ley 89 de 1890, ley 55 de 1905, ley 81 de 1958); para tal propósito se consideró necesaria la disolución de los Resguardos. Esto, sumado a las legislaciones que favorecían al campesinado como principal receptor de la reforma agraria (ley 200 de 1936 y ley 135 de 1961), y las presiones por la pérdida de la tierra, “estimula una suerte de «desindianización» y asimilación al campesinado de algunos indígenas (particularmente en la región andina), que expresamente solicitaron la partición de sus resguardos, como un mecanismo para obtener la propiedad privada de sus tierras y, a través de ésta, acceder a la plena ciudadanía” (Lopera, 2010, p. 65).

En este contexto normativo nacieron las luchas indígenas del siglo XX, las cuales encontraron como una estrategia de sobrevivencia, la defensa del Resguardo indígena y su forma organizativa del cabildo<sup>13</sup>. Al respecto, dos hitos importantes son: la lucha liderada en 1914 en la región andina colombiana por el indígena Nasa Manuel Quintín Lame, y la fundación del Concejo Nacional Indígena del Cauca (CRIC) en el año 1971, de la mano de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC)<sup>14</sup>.

Estas luchas indígenas, junto con el cambio de legislaciones internacionales, posibilitaron que el Estado colombiano desistiera en su intento por disolver a los pueblos indígenas. Según Correa (2008) el Decreto 2117 de 1969, es la primera normatividad nacional que define a los indígenas desde su pertenencia a una comunidad que integra una cultura. Y es solo con la aprobación del convenio 169 de la OIT en el año de 1989, que la definición de indígena involucra el auto-reconocimiento étnico y avala la autonomía de los pueblos para definir sus trayectorias futuras.

La ratificación de este convenio se enmarca en el reconocimiento de la nación colombiana como “pluriétnica y multicultural” (C.P, artículo 7), en la cual se establece también el

---

<sup>13</sup> “Es una entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por ésta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad” (Miniterior, 2008).

<sup>14</sup> La ANUC fue una organización campesina creada por el gobierno nacional de Colombia a finales de los años 60 con la intención de llevar a cabo la “reforma rural” del momento. En el año de 1972, posterior a diversos procesos de recuperación de tierra que sus asociados realizan en diferentes lugares del país, el gobierno del momento decide su disolución. Sin embargo, la ANUC continúa existiendo como una organización de orden gremial.



ejercicio a la autoridad por parte de los indígenas según sus usos y costumbres (Decreto 1088 de 1993). (Giraldo Jaramillo, 2017, pp. 24-25)

Así, desde finales de 1980 del siglo XX, a la par que inicia un proceso de titulación de tierras bajo la figura del resguardo -que “dará lugar no sólo a la reconstrucción de aquellos de origen colonial, sino también a la constitución de nuevos resguardos” (Rappaport, 2005, p. 29 y Rojas, 2000, p. 80; citados en Lopera, 2010, p. 65)- también emerge, con mayor intensidad con la llegada de la constitución de 1991, un “neoliberalismo multicultural”.

Este concepto hace alusión a la convergencia tanto de reformas constitucionales de corte neoliberal con la adopción de “una ‘política de diferencia’ que trajo consigo el reconocimiento constitucional de la diversidad cultural, la atribución de derechos especiales para indígenas y negritudes, así como la reconfiguración de movimientos sociales basados en la etnicidad” (Chaves y Zambrano, 2006 y Gros, 1997; citados en Lopera, 2010: 66). Estas reformas de corte neoliberal implicaron la exclusión de una gran parte de la población, quienes encontraron como camino para el acceso a la ciudadanía y la garantía de derechos básicos, la movilización en torno a la adscripción a una identidad como “sujetos de especial protección”. En este contexto, las identidades indígenas -y posteriormente las negras, room y raizales- lograron un reconocimiento de derechos especiales como minorías étnicas; fruto, tanto de las luchas adelantadas por el movimiento indígena de décadas anteriores, como del auge a nivel internacional de multiculturalismo y de discursos que apelan a la crisis ambiental y la necesidad de proteger a los pueblos aborígenes y su entorno (Lopera, p. 66).

Un contexto tal, que combina desigualdad económica y exclusión social para la mayoría, junto con oportunidades para el reconocimiento de las minorías étnicas, permite comprender el giro desde el «blanqueamiento» a la «reindigenización» como estrategia de inserción social para sectores de población tradicionalmente marginados. (Chaves y Zambrano, 2006, p. 10; Gros, 1997, p. 36; citados en Lopera, 2010, p. 66)

Sin embargo, siguiendo a Lopera, este “neoliberalismo multicultural” trajo consigo una política agraria ambivalente. Si bien se expidieron políticas que condujeron al reconocimiento territorial de los pueblos étnicos, a la par el Estado incentivó el desarrollo de proyectos de extracción de recursos naturales, construcción de

infraestructura, monocultivos a gran escala y extranjerización de la tierra, muchos de los cuales coincidieron con los territorios colectivos.

Por consiguiente, aunque los pueblos indígenas encontraron caminos para legalizar la existencia de sus resguardos y cabildos, o se agruparon bajo estas figuras en busca de mejores condiciones en un contexto de precarización de la situación rural; se enfrentaron a una “[...] contrareforma agraria que se manifiesta en una notable ralentización de los procesos de constitución, saneamiento y ampliación de los resguardos [...]” (Lopera, 2010, p. 67).

En definitiva, lo indígena entendido como categoría identitaria, al ser examinado en el contexto histórico colombiano, expresa diversos matices. A la par que emerge de la existencia de una estructura de dominación colonial, representa la lucha de los pueblos aborígenes por su apropiación y redefinición en pro del derecho a la pervivencia, a la autonomía cultural y al respeto de sus territorios. Igualmente, refleja una posición cambiante de los sectores dominantes, entre ellos el Estado: su adopción durante el orden colonial, su negación posterior a la independencia, y su reconocimiento, aunque ambivalente, con el surgimiento del ya mencionado “neoliberalismo multicultural”.

Desde estos argumentos y en pro de la comprensión de lo indígena en Colombia - en particular del pueblo indígena Embera Chamí que conforma el resguardo indígena de Cañamomo Lomaprieta- prosigo con la premisa de los estudios culturales y la antropología posestructuralista y feminista, de “que las ‘culturas’ no son, ni fueron nunca, entidades naturalmente definidas” (Wright, 1999, 132). De igual manera, advierto que “la cultura es un proceso activo de construcción de significado y de disputa sobre la definición, incluyendo la de sí misma” (Street, 1993, p. 2, citado en: Wright, 1999, p. 132).

En esta disputa el *otro* en términos de Edward Said es el *alter ego*, puesto que

[...] el desarrollo y el mantenimiento de cualquier cultura requieren la existencia de otro *alter ego* diferente y competitivo. La creación de una identidad (ya sea la de Oriente u Occidente, la de Francia o Gran Bretaña, si bien es claramente un depósito de distintas experiencias colectivas, es, en última instancia, una creación), implica establecer antagonistas y «otros» cuya realidad esté siempre sujeta a una interpretación y a una reinterpretación permanentes de sus diferencias con «nosotros». Toda época y toda

sociedad recrea sus «otros». **Lejos de ser algo estático, la identidad de uno mismo o la del «otro» es un muy elaborado proceso histórico, social, intelectual y político que tiene lugar en un certamen, en el cual intervienen personas e instituciones de todas las sociedades** [subrayado propio]. (Said, 2010, p. 436)

Para el caso de la presente investigación el alter ego de los pueblos indígenas - retomando los conceptos de Bonfil Batalla- se manifiesta en las diferentes expresiones históricas del colonizador: conquistador, encomendero, político, hacendado, colono, empresario, paramilitar, etc. Para el colonizador, el alter es el indígena, connotado y estereotipado de distintas maneras: salvaje, incivilizado, bárbaro, guerrillero, etc; es el Otro racializado y etnizado.

En consecuencia, abordaré la mirada de la identidad de los habitantes del resguardo indígena de Cañamomo Lomaprieta en su proceso histórico de cambio; al igual que en su relación con los “Otros” antagonistas. Esta relación será analizada, no desde la existencia de una transferencia cultural entre sujetos subalternos y dominantes, sino desde la presencia de una circularidad cultural, a modo como es planteado por Grinzburg (1999) y Hall (1984) cuando hacen alusión a clases subalternas o populares, y clases dominantes. Y si bien, respecto a las poblaciones indígenas no es pertinente el concepto de clase social, si lo es la categoría de sujeto subalterno.

Para Hall, existe una lucha continua de la cultura dominante por reorganizar y desorganizar la cultura popular, en la cual hay puntos de resistencia y también momentos de inhibición. “Esta es la dialéctica de la lucha cultural” que en tiempos actuales, hace de la cultura un campo de batalla constante, “donde no se obtienen victorias definitivas, pero donde siempre hay posiciones estratégicas que se conquistan y se pierden” (Hall, 1984, p. 101). Por ende, la circularidad cultural implica la circularidad del poder. Al respecto, Hall en su texto titulado *El espectáculo del “Otro”* (2010), asumiendo los postulados de Foucault plantea que

La circularidad del poder es especialmente importante en el contexto de la representación. El argumento es que todo el mundo -el poderoso y el que no tiene poder- es capturado, *aunque no en términos iguales*, en la circulación del poder. Ninguno, ni sus víctimas aparentes ni sus agentes, puede permanecer por fuera de su campo de operación por completo /.../ (p. 433)

Para Stuart Hall (2003) la relación con el Otro es condición imprescindible para construcción de la identidad. Es por esto que la identidad no es un concepto esencialista, sino estratégico y posicional; no señala la existencia de un núcleo estable del yo permanente e inmutable a través de la historia, como tampoco la presencia de una identidad resultado de un yo colectivo y verdadero que un pueblo con una historia y una ascendencia compartida tienen en común, garantizando una pertenencia cultural. Para él, las identidades nunca se unifican sino que son fragmentadas y fracturadas; “nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas, posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos. Están sujetas a una historización radical y en un proceso de cambio y transformación” (p. 17).

Las identidades se constituyen en las representaciones, no en el presunto retorno a las raíces sino en una aceptación de “derroteros”. Surgen de los procedimientos de narrar el yo aunque esto no implica que sean un artificio netamente ficcional o fantasmático ya que tiene una efectividad discursiva, material o política. Las identidades

[...] se producen dentro del discurso por tanto, son producidas en ámbitos históricos e institucionales específicas, en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias educativas específicas [...] Emergen del juego de las modalidades específicas de poder, y por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida. (Hall, 2003:18)

De esta manera, las identidades, se construyen a través de la diferencia y no al margen de ella, por ende, solo pueden constituirse a través de la relación con el Otro, con lo que él no es. Para Hall, la construcción de las identidades dentro del juego del poder y la exclusión, es resultado, no “de una totalidad natural e inevitable o primordial, sino del proceso naturalizado y sobredeterminado de cierre” (Bhabha, 1994; Hall, 1993; citado en Hall, 2003, p. 19). A la par, “las identidades solo pueden leerse a contrapelo, vale decir, específicamente *no* como aquello que fija el juego de la *différance* en un punto de origen y estabilidad, sino como lo que se construye en o a través de la diferencia y es constantemente desestabilizado por lo que excluye” (p. 19). A partir de las implicaciones que este abordaje, Hall define identidad,

como punto de sutura entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan “interperlarnos”, hablarnos y ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de

discursos particulares, y por otro, los procesos que producen subjetividades que nos construyen como sujetos susceptibles de «decirse». (p. 20)

En definitiva, es la correspondencia innecesaria que existe entre posiciones, condiciones, dispositivos o reglas y las maneras de instalarse, ocupar, ser regulado o atravesado por ellas lo que lleva a Hall a entender cualquier identidad como efecto de un trabajo de articulación y como punto de sutura emergente de procesos de identificación (Hall, 2003). Así pues, las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que construyen las prácticas discursivas.

Ahora bien, como lo plantea Claudia Briones (2007), esta postura conceptual de la identidad de Stuart Hall aunque implica un descentramiento del sujeto, no aboga por su aniquilamiento completo, como tampoco por su total maleabilidad y contingencia como si lo hace el constructivismo, tanto en su versión moderada como radical (p. 61)

Para Hall «recapturar el sujeto y la subjetividad es una importante tarea conceptual y política» (Restrepo, 2004: 56). Una tarea semejante puede emprenderse cuando se ve a la praxis social como un trabajo constante de articulación que establece correspondencias innecesarias (Hall, 1985) entre las condiciones de una relación social o práctica y la manera de representarlas. Esta idea de correspondencia innecesaria es lo que le permite a Hall distanciarse de posturas esencialistas y/o reduccionistas de distinto tipo que ven las identidades como posturas fijas y naturalizadas por partir de la idea de correspondencias necesarias. Pero le permite también distanciarse de posturas antiesencialistas que, enfatizando una necesaria no correspondencia, pueden llevar a postular identidades relativas y volátiles, desde una idea de horizonte abierto en donde las elecciones dependen de la voluntad de los individuos. (Restrepo, 2004; citado en Briones, 2007, p. 61)

Es en este sentido, Briones siguiendo a Eduardo Restrepo en sus aportes para interpretar a Stuart Hall, plantea los siguientes cinco aspectos que permiten matizar los aportes de este teórico sobre el concepto de identidad. Primero, las identidades, aunque estén en proceso de construcción implican sedimentaciones. Segundo, aunque ellas puedan ser abiertas, múltiples y contradictorias, “no quiere decir que no se manifiesten como totalidad”. Tercero, así impliquen un hacer performativo, no carecen de materialidad (las prácticas de significación operan a partir de distintos soportes: rutinas, dispositivos, ordenamientos tempo- espaciales, arreglos institucionales). Cuarto, aunque estén discursivamente constituidas, no por esto son solo discurso. Y quinto, así las

identidades sean fruto de las locaciones sociales posicionales y relacionales, no quiere decir que sean totalmente situacionales, porque ninguna acción transcurre independiente de maquinarias estratificadoras y diferenciadoras (Briones, 2007, pp. 67-68).

La importancia de la sedimentación, materialidad y estructura de las identidades en contraposición a posturas “pos”, es desarrollada por Marshall Sahlins en su texto titulado, *DOS O TRES COSAS QUE SÉ acerca del concepto de cultura* (2001). Su crítica se dirige principalmente a tendencias de este tipo en la antropología y los estudios culturales, pues como es narrado textualmente por él,

Pienso la diferencia con los tiempos modernos es que la antropología, siguiendo un poco los estudios “pos”, al sucumbir al “poderío” ha hecho de la moralidad política tanto el comienzo como el fin de la sabiduría intercultural. La descripción y la persuasión descansan en las virtudes morales y políticas de las prácticas consideradas.

La nueva “crítica cultural” juega a favor o en contra de las formas culturales de las que está hablando, con la esperanza de tener algún efecto sobre su existencia. Algo así como un trabajo misionero. (p. 303)

Para Sahlins (2001) la retórica pos moderna de la cultura en su negación de la estructura, implica una lectura de todo proceso cultural desde la moralidad política egocéntrica occidental; que se halla además sumergida en la supremacía de una visión funcionalista del poder y sus efectos, reproduciendo los órdenes de dominación, puesto que la idea de que la cultura dominante produce a sus otros es una afirmación colonial.

Todavía no pienso que exista una oposición necesaria entre moralidad y estructura. La mutilación del orden cultural requiere un tercer término interpretativo; este pasa por medio de un cierto funcionalismo. (p. 305)

[...] La salida es comprender que lo funcional, en el sentido de lo instrumental, debe ser estructural. Los deseos dependen del contexto histórico de los valores, de las relaciones culturales potenciales o existentes, no solamente para su contenido sino por sus posibles realizaciones. (pp. 306, 307)

Así pues, mantener la relación entre lo funcional y lo estructural es comprender que es la cualidad de atemporalidad e invención de las tradiciones, la que sustenta la existencia misma de la estructura.

Entonces, de lo que conozco acerca de la cultura, las tradiciones son inventadas en los términos específicos de los pueblos que las construyeron. Son atemporales, siendo para los pueblos condiciones de su forma de vida, constituida y considerada contemporánea con esta. Luego entonces, si tales tradiciones son narradas de forma autoritaria, o cuando de modo contingente emergen a la conciencia, serán etiologizadas: esto es, como cartas míticas. (Sahlins, 2001, p. 309)

Y adquirirán así una condición de sagralidad, de orden supremo que rige la vida.

Desde estas premisas, para Sahlins no es contradictorio el hecho de que toda cultura tenga un origen situado y construido por un grupo humano, asimismo un proceso de transformación, con la existencia de una estructura que la constituye y la hace particular y diferente. Pero esta particularidad y diferencia, no niegan las relaciones necesarias con otras culturas, pues, como lo ha sabido la antropología clásica, “las culturas nunca estuvieron autocontenidas, no autosostenidas [...] Ninguna cultura es sui generis, ni un solo pueblo es el único o siquiera el autor principal de su propia existencia” (Sahlins, 2001, p. 312). Siempre hay una necesidad del otro para ser sí mismo, que prevalece en la diferencia y la distinción, puesto que hay unas maneras propias de ser que se refuerzan y se marcan justo cuando aparece la amenaza de su desaparición.

A partir de los postulados teóricos descritos, analizaré entonces la identidad indígena de los pobladores del Resguardo de Cañamomo Lomaprieta, en su proceso de fracturas, fragmentaciones y cambios a lo largo de la historia. Al igual que en las múltiples maneras en que se ha sido construida a través de discursos y prácticas desplegados por los Otros. Por tanto, será rastreada en las formaciones y prácticas discursivas específicas presentes en los diferentes momentos históricos y en las diferentes legislaciones estatales, por ende, en el juego de las modalidades particulares de poder que marcan la diferencia y la exclusión.

Pero la identidad, también será analizada desde su materialidad y sedimentación, es decir, desde sus propias formas de ser que la hacen particular y diferente. El camino de este análisis son sus construcciones narrativas como sujeto colectivo, advirtiendo las representaciones que constituyen tanto sus derroteros a futuro como su apelación a un origen común. Estas narraciones colectivas serán objeto principal de los capítulos tercero, cuarto y quinto del presente escrito, para los cuales utilicé como catalejo las memorias de la “Masacre de la Rueda”. Ellas expresan las materializaciones,

sedimentaciones y anclajes de la identidad indígena del Resguardo de Cañamomo y Lomaprieta en tiempos actuales.

Es a partir de estas construcciones narrativas que estableceré el vínculo entre identidad y memoria. Para Michael Pollak (2006) “[...] *la memoria es un sentimiento constituyente del sentimiento de identidad*, tanto individual como colectiva, en la medida en que es también un componente muy importante del sentimiento de continuidad y de coherencia de una persona o de un grupo en su construcción de sí” (p. 38). Ella, la memoria, configurada desde el recuerdo, el olvido y el silencio, “fábrica las identidades enunciando tanto lazos de pertenencia como relaciones de diferenciación” (Da Silva Catela, 2011). Es por tanto el lugar de enunciación o de omisión de lo que se es, se ha sido y se quiere ser individual y colectivamente, es la apelación al pasado como hilo constitutivo del presente. Y como es planteado por Joël Candau (2001),

De hecho, memoria e identidad se compenetran. Indisociables, se refuerzan mutuamente, desde su momento de emergencia hasta su ineluctable disolución. No hay búsqueda identitaria sin memoria e, inversamente, la búsqueda memorialista está siempre acompañada del sentimiento de identidad, al menos individual. (p. 16)

Las distintas memorias alrededor de la Masacre de la Rueda, serán por tanto, el lente de indagación de la identidad actual de los pobladores del resguardo de Cañamomo Lomaprieta.

## **1. 2 Contexto histórico**

### **1.2.1 Principales características y transformaciones durante la colonia**

Como todos los grupos humanos, el resguardo indígena de Cañamomo Lomaprieta tiene una historia de permanente movimiento y transformación. Su trayectoria como pueblo indígena a partir de la colonia, está transversalizada por la existencia de recursos mineros y su explotación por diversos actores que conforman la figura -que he retomado de Bonfil Batalla- del colonizador.

Durante la época de la colonia (1540-1824), los territorios donde hoy se ubica, configuraron junto a otros resguardos y asentamientos indígenas (Mapa 2), la llamada Provincia de Anserma perteneciente a la Gobernación de Popayán. Fundada en 1536 por Sebastián de Belalcazar, comprendía las tierras ubicadas al margen izquierdo del



Río Grande del Cauca y la cordillera Occidental de los Andes (Gártner, 2005, p. 35) desde el actual Ansermanuevo - Valle del Cauca, hasta el municipio de Marmato - Caldas (Caicedo, 2014, cap 1 p.3) (Mapa 3)

El arribo de los españoles implicó la casi extinción de los 27 pueblos o tribus que habitaban la provincia de Anserma. En 1582 solo quedaban 800 pobladores aborígenes de los 40.000 calculados para el año de 1540 (Gártner, 2005, p. 50). La principal causa de este exterminio fueron las condiciones de trabajo forzado a las que se vieron sometidos en la dinámica de la explotación de la minería de oro, primordial propósito de la conquista y la colonia. La riqueza de los yacimientos dio lugar a la conformación de los Reales de Minas de Quiebralomo, las Vegas y la Montaña; destacándose el primero como el más importante del norte de la Gobernación de Popayán en tiempos de la colonia. Alrededor de los Reales de Minas se formaron miserables caseríos expuestos a las sublevaciones indígenas (Gártner, 2005)

Esta dinámica minera condujo a un cambio poblacional y un reacomodo territorial.

La disminución demográfica de la población indígena es una consecuencia directa de la explotación minera, por lo que fue necesaria la introducción de esclavos negros africanos desde el mismo siglo XVI y, en mayor medida, a partir del siglo XVII. Los negros esclavizados incorporados en las cuadrillas se convertían no solo en la mayor fuerza de trabajo, sino también en el mayor porcentaje de la población en la segunda mitad del siglo XVIII, desplazando a los indígenas; se localizaron en los entables, a orillas del río San Juan, en la salina del Peñol, en Quiebralomo, en Marmato y en el asentamiento de Guamal, el de mayor importancia del actual Supía. (González, 2002, pp. 25-26)





Mapa 3. Provincia de Anserma según límites territoriales actuales del Departamento de Caldas.

Fuente: (Caicedo, 2012)

En suma, durante el proceso de la conquista y la colonia, varios aspectos van a implicar en la transformación cultural e identitaria de los pueblos indígenas. Uno de ellos, está relacionado con el cambio en las condiciones sociales que acarrió la llegada de los españoles y su propósito de sometimiento a la población aborigen. Otro, es la agrupación en un solo territorio a los sobrevivientes de las diferentes tribus; y un tercero, es la llegada de la población negra quienes conformaran la estructura social colonial en la posición de colonizados. Los descendientes de los esclavos negros, posterior a la colonia, integraron el resguardo. En tiempos actuales, las particularidades poblacionales citadas, explican la existencia al interior del Resguardo, de dos conflictos interétnicos presentes<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Uno de estos acontece con la población negra que habita el resguardo, específicamente en la comunidad de Guamal, la cual hasta hace algunos años se autoidentificó como indígena, pero en el año 2013 fue reconocida por el

Ahora, continuando con el relato histórico, un factor que menoscabó en la extinción total de la población indígena, fue la entrega de los títulos del resguardo en el año 1627 por el oidor<sup>16</sup> Lesmes de Espinosa. Este hecho significó el reconocimiento de la Corona española de la existencia de los pueblos indígenas en la entonces Provincia de Anserma.

Lesmes de Espinosa y Saravia [...] hizo entrega de tres resguardos en la zona: Resguardo de La Montaña (occidente de Riosucio, sobre las montañas donde se concentró la resistencia a los españoles); Resguardo de San Lorenzo (norte de Riosucio, entregado a los indígenas Sonsones, trasladados de la jurisdicción de la ciudad de Arma), y Resguardo de Supía y Cañamomo (oriente de Riosucio y todo Supía y Marmato, donde se ubicaron los Supías y se trasladó a los Umbras y los Pirsas que vivían hacia el suroriente de Riosucio y suroccidente de Quinchía, actual Resguardo de Escopetera Pirza). (Caicedo, 2014, cap. 4, p. 23)

Este hecho es el antecedente más importante de la existencia del actual Resguardo de Cañamomo Lomapieta como resguardo de origen colonial<sup>17</sup>. En diferentes momentos históricos sus pobladores apelarán a este título para defender su territorio y su identidad como pueblo indígena.

### **1.2.2 Los intentos de disolución del Resguardo y la asimilación de lo indígena en la categoría de ciudadano.**

Con el proceso independentista, pero específicamente desde finales del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX, los pueblos indígenas de la anterior provincia de Anserma -que luego se constituyó como el Cantón de Supía<sup>18</sup>- se vieron sometidos a una gran presión hacia la asimilación de la cultura (Lopera, 2010) dominante y a la pérdida de sus territorios colectivos. Tal situación fue originada por la existencia de los siguientes factores, los cuales se hallan interrelacionados entre sí: primero, las políticas estatales que promulgaban la disolución de los resguardos; segundo, las dinámicas de extracción

---

Estado en la figura Concejo Comunitario afrodescendiente. El otro conflicto se desata con un grupo de familias del resguardo que dicen no pertenecer a la etnia Embera Chamí sino a la etnia Kumba.

<sup>16</sup> Los oidores eran los máximos jueces de la Imperio Español encargados de escuchar y resolver las causas y pleitos.

<sup>17</sup> “Los resguardos de origen colonial remontan los títulos que acreditan sus derechos territoriales a documentos expedidos por las autoridades coloniales, por oposición a los resguardos republicanos, que cuentan con títulos de propiedad expedidos tras la independencia, específicamente en el marco de las políticas de constitución de resguardos adelantadas en Colombia tras la segunda mitad del siglo XX” (Lopera, 2010, p. 63).

<sup>18</sup> El Cantón de Supía fue uno de los complejos mineros creados en Colombia durante la colonia.

de sus recursos mineros; tercero, su ubicación fronteriza entre las regiones del Gran Cauca y Antioquia y el consecuente fenómeno de colonización antioqueña; y cuarto, el despegue de la economía cafetera desde finales del siglo XIX (Lopera, 2010, p. 69).

Las nuevas legislaciones estatales, si bien promulgaron libertades para las poblaciones colonizadas, como la manumisión de los esclavos, también desconocieron derechos territoriales y diferencias culturales en pro de una pretendida homogenización cultural. El Decreto del Libertador Simón Bolívar del 20 de mayo de 1820, la ley del 11 de octubre de 1821 y ley del 6 de marzo de 1832, fueron legislaciones en las que se reconoció a la población indígena como propietaria legítima de las tierras que conformaban los resguardos, también promulgaron la disolución de la propiedad colectiva como parte de una dinámica de inclusión ciudadana. Este proceso debería llevarse a cabo durante el lapso de cinco años, tiempo durante el cual la población aborígen seguiría utilizando sus tierras, pero arrendando el terreno sobrante (Valencia Llano, 2000, p.154). Y a pesar de que la élite de la Provincia del Cauca en un primer momento se opuso, otros factores presionaron para que estas leyes se hicieran efectivas: los intereses mineros y la inmigración de colonos.

A la par de la expedición de las citadas legislaciones, la explotación de los recursos mineros pasó a manos de capital inglés. Éste llegó a la región con el aval del gobierno colombiano, el cual cedió los derechos de explotación en pago a los empréstitos obtenidos para el financiamiento de las tropas independentistas. Así pues, son explotadas por empresas inglesas las minas del Cantón de Supía, que incluían al Real de Minas de San Sebastian de Quiebralomo como parroquia, y los territorios de resguardo de la Montaña y los pueblos indios de Cañamomo y San Lorenzo ubicados dentro del distrito parroquial de La Vega (González Escobar, 2002, p. 54)

Tanto empresarios mineros extranjeros, como otros mineros, hacendados, mazamorreros y colonos provenientes de regiones fronterizas como Antioquia, intentaron apropiarse de las tierras “pertenecientes a los ocho pueblos de indios de la región: San Lesmes de Supía, San Lorenzo, Cañamomo, Guática, Tachiguí, Quinchía, Montaña y Tabuya” (Valencia Llano, 2000, p. 157). Esto desató un proceso de descomposición de las comunidades indígenas causado por



[...] presiones de colonos y empresarios (dueños de minas, hacendados y comerciantes) los cuales profundizaron la táctica de alquilar tierras de las comunidades para producir artículos de subsistencia, formar hatos y sacar madera para las necesidades de la minería, actividad que se venía impulsando de nuevo desde principios del siglo XIX. (Valencia Llano, 2000, p. 160).

También se presentaron otras formas más sutiles de apropiación de la tierra, específicamente en el entonces Resguardo indígena de la parcialidad de Supía y Cañamomo (Mapa 4). Estas fueron, el matrimonio entre indígenas y colonos o libres, que le permitían al desposado reclamar para sí tierras dentro de los resguardos muchas veces más allá de lo permitido; al igual que la ocupación de hecho y la realización de mejoras que luego eran vendidas, estableciendo así una larga tradición de posesión causante de muchos de los conflictos por linderos que aún están presentes (González Escobar, 2002, p. 100)

Para finales del siglo XIX, las élites locales interesadas en obtener acceso legal a las minas y tierras comunales indígenas, al igual que en impulsar la colonización antioqueña, tomaron parte activa en la expedición de la Ley 44 de 1873, que declaró la partición de todas las tierras indígenas del Estado del Cauca. (Lopera, 2010, p. 69)

A esta situación se opusieron las comunidades indígenas por medio de oficios enviados a las principales autoridades de la zona y a través de diversos enfrentamientos armados con los colonos. Sin embargo, en 1874 se produjo la desintegración formal del Resguardo de la parcialidad de Supía y Cañamomo, sustrayendo del territorio colectivo las tierras ocupadas por empresas extranjeras, por vecinos caucanos y por colonos antioqueños (Caicedo, 2014). A causa de esta dinámica de reestructuración, la población indígena perdió más del 80% de su territorio, pero además se vio expuesta a la desaparición paulatina de su forma de apropiación comunal territorial (Mapa 5).

Como resultado de esta partición, los indígenas quedaron confinados a una porción territorial que representaba menos del 20% de las tierras que tenían asignadas legalmente antes de 1874, pero además se modificó de manera importante su situación jurídica y social, pues de ser tierras comunales indígenas dentro de un resguardo, éstas pasaron a ser adjudicadas de manera individual como propiedad privada a los miembros de la parcialidad. El resto de la tierra se distribuyó entre pequeñas o medianas fincas de campesinos mestizos, y grandes extensiones asignadas a terratenientes, compañías mineras, así como a distritos parroquiales o municipales. (Appelbaum, 2007: 111 y ss;

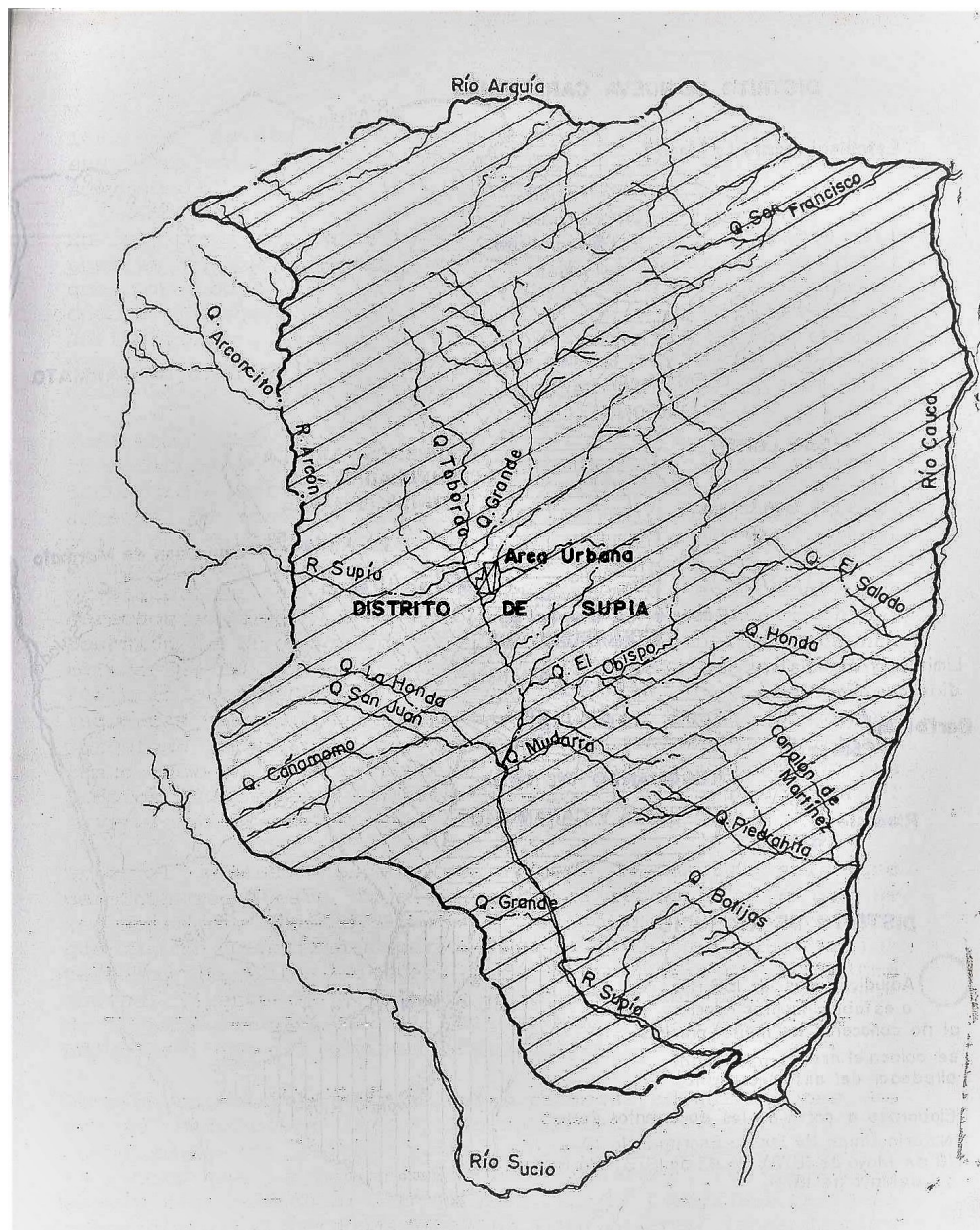
González Escobar, 2002: 245 y ss; Zuluaga Gómez, 1995: 84 y ss. Citado en Lopera: 2010: 69)

La nueva élite política, proveniente de la colonización antioqueña e influenciada por la presencia de las familias mineras oriundas de Inglaterra y Alemania, sería la propulsora de un tipo de concepción basada en las categorías coloniales de barbarie y civilización, la cual es ilustrada en los escritos de 1816 del ex -ministro de Hacienda, Tomas O. Eastman.

En un siglo de constantes esfuerzos no ha logrado el congreso resolver un problema sencillísimo, y ahí están todavía las parcialidades y sus resguardos, como ruinas de un edificio antiguo, inútiles hoy para todo el mundo y molestos para la industria, el comercio y la agricultura. Fueron medios de civilización; la República los convirtió en simples estorbos”. (Citado en Caicedo, 2014, cap. 8, p. 4)

Esta concepción teleológica civilizatoria, se acompaña de la ideología del mestizaje

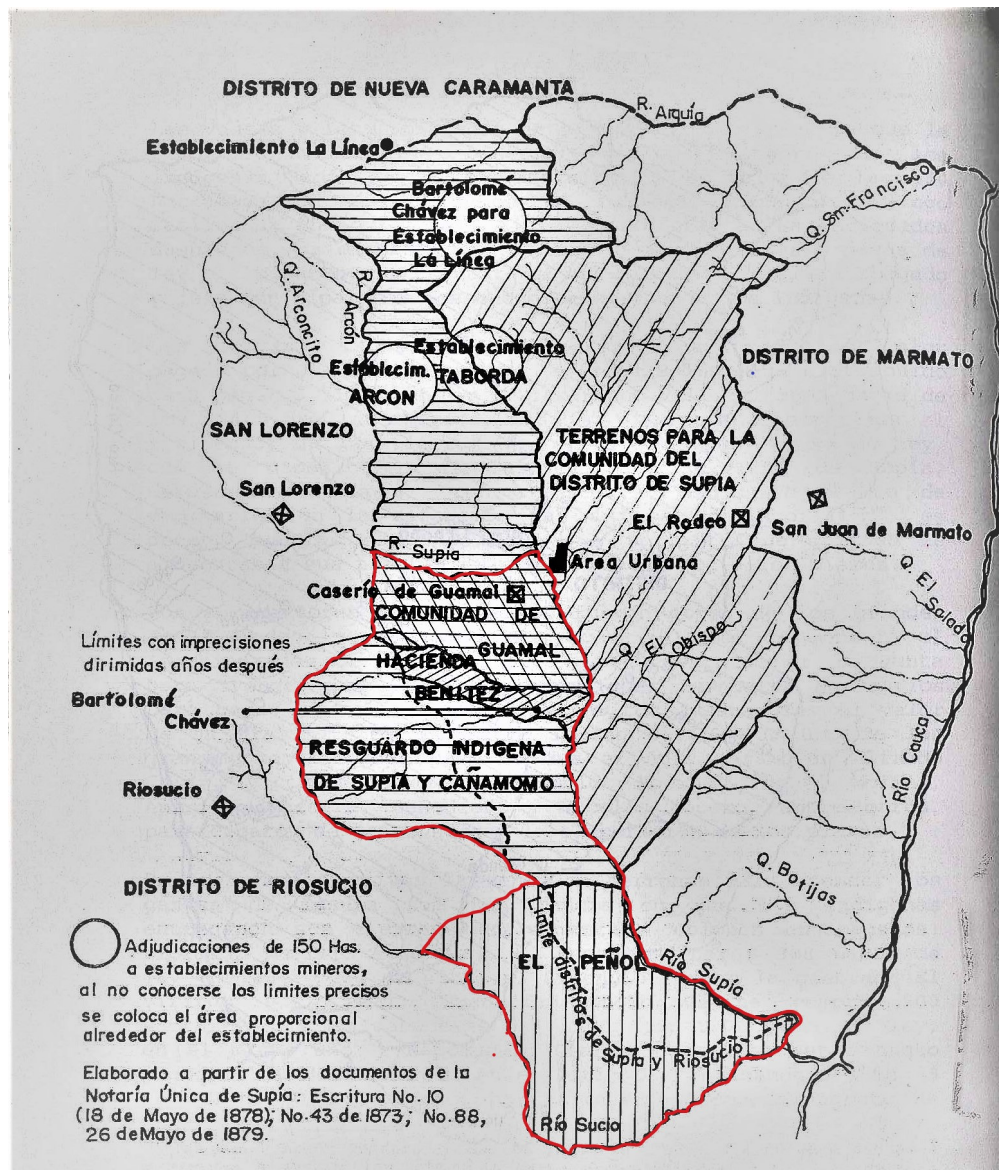
La ideología del mestizaje rindió sus frutos en una región cuyas características sociales y económicas, sumadas a la fuerte presencia de la Iglesia Católica, favorecieron la asimilación cultural de los indígenas y la desaparición de sus lenguas tradicionales desde finales del siglo XIX. Sólo quedaron la institución del cabildo y su férrea defensa de las tierras del resguardo, instituciones impuestas por los españoles desde la colonia y recogidas en la Ley 89, como marcadores étnicos visibles que permitían diferenciar a estos indígenas del resto del campesinado; de ahí que se definieran a sí mismos como «indígenas por ley». (González Escobar, 2002: 158)



Mapa 4. Ocupación, poblamiento y territorialidades en la Vega de Supía 1810 - 1950. Territorios de la comunidad de Supía y Cañamomo. Antes de la división de 1874.

Fuente: (González Escobar, 2002)





Mapa 5. Ocupación, poblamiento y territorialidades en la Vega de Supía 1810 – 1950. El mapa del despojo. Las adjudicaciones según los arreglos de 1878. En rojo, territorio que quedó a los indígenas de Cañamomo y Lomapieta después de la partición del Resguardo de Cañamomo y Supía. Fuente: (González, 2002)

Esta élite representante de la colonización antioqueña, insertaría los cultivos de café como una de las principales dinámicas económicas de la región hoy denominada eje cafetero.

En suma, estos factores que la investigadora Gloria Lopera menciona como una gran presión hacia la asimilación cultural y que yo le he puesto el apelativo de dominante, son los factores que van a incidir en las transformaciones culturales e identitarias del pueblo indígena que hoy habita el Resguardo de Cañamomo Lomapieta, desde la llegada de la independencia, hasta principios del siglo XX. La pérdida del 80% de sus territorios colectivos, acarreó que una parte de la población del resguardo quedara por fuera del territorio y por ende de la categoría de indígena; y por otro, que los pobladores que continuaron en la parte titulada, cambiaran su situación jurídica respecto a la propiedad de la tierra, pues sus tierras comunales pasaron a ser adjudicadas de manera individual como propiedad privada.

La presencia en el resguardo de colonos antioqueños, que utilizaron como estrategia para la obtención de tierras el matrimonio con indígenas o la posesión de hecho, ocasionó la predominancia de elementos culturales de la colonización antioqueña, entre ellos el cultivo del café como principal fuente de ingresos económicos y el catolicismo como religión sobresaliente. La intromisión de estos aspectos en los territorios del resguardo, se justificaron en las posturas coloniales civilizatorias, a la vez que se utilizaron como argumentos para avalar los discursos de la civilización y del mestizaje y por ende la inexistencia de una identidad indígena.

Como lo plantea Appelbaum (2007: 180) y González Escobar (2002: 431) desde el siglo XIX, un sector de las élites locales insistió en la no presencia de población indígena en la zona, y argumentó que “los que aún se reclaman como tales están por completo civilizados, por lo cual nada justifica el mantenimiento de los resguardos ni de la figura del cabildo como forma organizativa autónoma de gobierno indígena” (Lopera, 2010, p. 71)

Sin embargo, muchos de los colonos antioqueños al unirse en matrimonio con la población indígena, o a causa de una identificación con las formas de ser, adoptaron maneras de ser indígenas y se reconocieron en sus figuras territoriales y políticas. Asimismo, los indígenas adoptaron prácticas y concepciones de los campesinos colonos antioqueños.

### **1.2.3 La defensa territorial y las luchas organizativas durante el siglo XX**

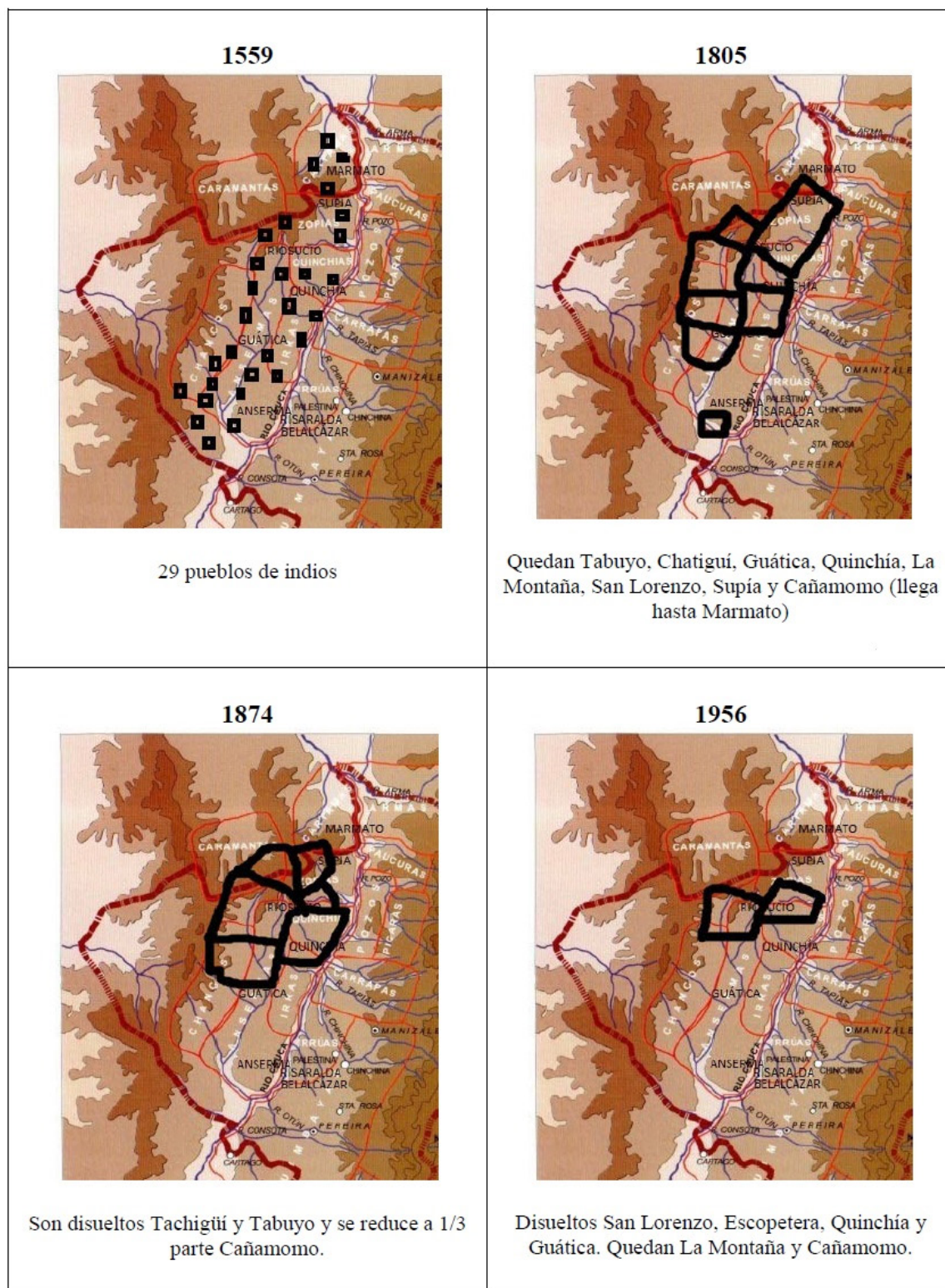
A partir de esta mirada de construcción del Otro “colonizado”, las políticas estatales de la mayor parte del siglo XX siguieron socavando en la pérdida de la autonomía y amenazaron la supervivencia de los pueblos indígenas, a través del pretendido supuesto de la necesidad de integrar a toda la población en los valores y modos civilizatorios y de agrupar bajo la figura de campesinos a los habitantes rurales. En 1927 se dictó la ley 19 que ordenó proceder a la división de los resguardos, la cual fue reiterada por el Decreto-Ley 1421 de 1940 (Caicedo, 2014, cap. 8, p. 4). De igual manera, en el transcurso del siglo en mención, el Estado colombiano expidió otra serie de legislaciones que asumieron a los campesinos como los principales destinatarios de la Reforma Agraria (ley 200 de 1936 y ley 135 de 1961) y por lo tanto desconocieron y negaron la identidad indígena.

Los pobladores de Cañamomo Lomapieta se opusieron a estas políticas, tanto a la disolución del Resguardo, como a la negación de sus formas organizativas.

En contraste con otras parcialidades vecinas [...] Cañamomo-Lomapieta se mantuvo viva la forma organizativa del cabildo y la figura del gobernador, autoridades que, si bien con altibajos y de manera fragmentaria, ejercían jurisdicción resolviendo disputas sobre linderos, distribución de mejoras, partición de herencias, adjudicación de tierras, entre otras. Igualmente, se ocuparon de protocolizar los títulos de propiedad de las tierras del resguardo y adelantaron luchas por frenar la invasión de los colonos. (Lopera, 2010, pp. 69-70)

En la tercera década del siglo XX iniciaron sus luchas indígenas por la recuperación de la tierra apropiada por los colonos. Así es como en 1936 los comuneros Luis Ángel Díaz, Miro Suárez, Bartolo Suárez y Pedro Sabas Cataño se enfrentan a las intenciones de los terratenientes, Alejandro Toro y Noé Cadavid por apoderarse de las comunidades del Peñol (hoy comunidad de San Pablo), Brasil, Tizamar, la Rueda, Panesso, la Tolda, Portachuelo y la Iberia (Resguardo indígena Cañamomo Lomapieta, 2009, p. 16).





Mapa 6. Secuencia de la pérdida de pueblos y territorios indígenas en el Viejo Caldas entre 1556 y 1956. Fuente: (CRIDEC, 2011)

Y tres décadas después, en el escenario de las luchas agrarias nacionales, los líderes y los comuneros del resguardo se movilizan para lograr la recuperación de tierras en aplicación de la Ley de Reforma Agraria de 1961 (Lopera, 2010). Es por esto que, “en 1962 conforman el Sindicato Agrario, cuyo principal objetivo fue la recuperación de las tierras ocupadas por los terratenientes y el fortalecimiento político organizativo del Cabildo” (Resguardo Indígena Cañamomo Lomaprieta, 2009, p. 18). La respuesta del Estado frente a tal proceso organizativo, fue la amenaza y el desplazamiento forzado de muchos de los líderes y sus familias, al igual que la estigmatización de los comuneros como desestabilizadores del Estado.

Sin embargo, a pesar de esta situación de persecución y estigmatización, en 1970 los habitantes del resguardo de Cañamomo Lomaprieta asumieron el lineamiento determinado por la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC)- línea Sincelejo, de recuperar la tierra a través de acciones de hecho. Así ocurrió con las fincas de La Rueda, El Piñuelo, Guacamayero y Santa Ana (Resguardo Indígena de Cañamomo Lomaprieta, 2008, p. 11). Estos procesos de recuperación de tierra continuaron y en 1983, a través de acciones de movilización, exigieron al gobierno nacional la devolución de la finca La Tolda, la cual se les fue entregada en 1990. Durante los años noventa crearon el grupo Protierra que abanderó los procesos de restitución de tierra, por medio de la exigencia al entonces Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA) de la compra de las fincas La Rueda, Piñuelo, La Pangola y la Carmelita, para ser devueltas al resguardo. A partir de 1995 se inició el proceso de restitución de estos predios. En 1999 fue recuperada la finca La Delia, y el 2 de marzo del 2007 la finca Mandeval (Resguardo Indígena de Cañamomo Lomaprieta, 2008, p. 13).

Como resultado de sus luchas, los indígenas de Cañamomo-Lomaprieta lograron entre los años 80 y 90 el control efectivo e iniciaron los trámites de titulación de una parte considerable de los predios reclamados. Algunos de estos no fueron adjudicados como resguardo, sino titulados a los miembros de la comunidad bajo la figura de empresas comunitarias campesinas, razón por la cual no ingresaron oficialmente dentro del territorio del resguardo y, en la actualidad, no son reconocidos como territorio indígena por algunas entidades estatales. (Lopera, 2010, p. 70)

Ahora bien, respecto a la forma organizativa del cabildo, a inicios de 1980 el Resguardo de Cañamomo Lomapieta, al igual que otras organizaciones indígenas del departamento de Caldas, reconstituyó sus parcialidades indígenas y renovó sus instituciones de gobierno (CRIDEC, 2011, p. 48).

Desde entonces los Cabildos comienzan un proceso muy difícil de convencimiento casa por casa para reconstruir la parcialidad; pero había pasado una generación y las familias se mostraban reticentes a volver a identificarse como indígenas, por lo que los líderes debieron aguantar reclamos e insultos. Pero poco a poco se fueron consolidando los Cabildos Mayores; después algunas personas decidieron reasumir funciones de alcaldes en las comunidades locales; luego se formaron los cabildos menores en estas comunidades. A comienzos de los noventa las comunidades ya se identificaban con el Cabildo Mayor y los Cabildos menores, cuya vigencia fue respaldada por la expedición de la nueva Constitución en 1991. Esta marcó el decaimiento de las Juntas de Acción Comunal. (CRIDEC; 2011, p. 48)

#### **1.2.4 La participación electoral, el reconocimiento institucional y el modelo neoliberal.**

En esta misma década de los 80 el resguardo de Cañamomo Lomapieta, junto con los demás resguardos que constituyen los municipios de Riosucio y Supía, participó en las contiendas electorales para asumir la alcaldía municipal del primero de estos municipios. Esta decisión se fortaleció en los años que han transcurrido del siglo XXI, logrando el acceso a la administración municipal en los periodos de 2004-2007, 2012-2015 y 2016 hasta la actualidad en Riosucio; y en el último periodo también en Supía. La organización política indígena también obtuvo representantes en el concejo municipal y la cámara de representantes. No obstante, este proceso de participación en las contiendas electorales, fue el motivo del asesinato de tres de los líderes que se postularon como candidatos a la alcaldía: Gilberto Motato (1988), Fabiola Largo (2002) y Gabriel Ángel Cartagena (2003), junto a muchas otras muertes de comuneros.

Estos hechos de violencia, sumados a muchos otros que serán relatados en el capítulo siguiente, advierten sobre la continuidad de la disputa territorial, organizativa e identitaria que vivió el Resguardo de Cañamomo Lomapieta a finales del siglo XX y lo que ha transcurrido del XXI. En ella, el Estado Colombiano ha participado directa o indirectamente, pues si bien la constitución de 1991 incentivó la participación política de

partidos políticos no tradicionales, entre ellos los indígenas; y en 1994 el Ministerio del Interior reconoce la existencia del resguardo de Cañamomo Lomapieta como resguardo de carácter colonial (Sentencia T – 530, 2016, p. 5) -al igual lo hace en otros territorios indígenas- a la par asume el modelo neoliberal y se vincula directa o indirectamente con la violación de los Derechos Humanos.

La existencia de títulos privados, la presencia de explotación minera a mediana y gran escala y el no reconocimiento institucional de las formas colectivas de apropiación, amenazan a la pervivencia colectiva y la permanencia territorial de los habitantes del Resguardo de Cañamomo Lomapieta. Esta situación es expresada de la siguiente manera en la sentencia T-530 de la Corte Constitucional (2016), emitida en respuesta a la acción de tutela interpuesta en el año 2015 por el entonces gobernador indígena Carlos Eduardo Gómez:

El territorio “viene siendo ofertado y concesionado a particulares y empresas con destino a la exploración y explotación minera desde los años noventa, pero con mayor celeridad y decisión desde la primera década del presente siglo”, al punto que, para el año 2011, dentro del área de influencia del resguardo se encontraban vigentes 44 títulos mineros y 123 solicitudes en trámite, según información de INGEOMINAS. Por otro lado, según datos del Catastro Minero Nacional, se evidencian 16 contratos de concesión, 97 solicitudes de contratos de concesión y 33 de legalización en jurisdicción de Riosucio y 26 contratos de concesión, 90 solicitudes de concesión y 90 de legalización en Supía (p. 6).

La mencionada sentencia, entre otras disposiciones, resuelve que la Agencia Nacional de Tierras (ANT) priorice el proceso de delimitación y titulación de tierras de las comunidades étnicas del Resguardo Cañamomo y Lomapieta y suspenda los procesos de contratación, formalización e inscripción de títulos mineros (p. 101).

Para la investigadora Gloria Lopera, los diferentes procesos organizativos presentes a partir de la segunda década del siglo XX expresan tanto un proceso de resistencia, como una estrategia para la inserción en la política local y regional.

En el caso de las comunidades de Riosucio y Supía, y en particular del resguardo de Cañamomo-Lomapieta, la permanencia de las formas organizativas tradicionales y el fortalecimiento de la identidad indígena se revela como una estrategia de resistencia de un amplio sector de población rural frente a una narrativa del mestizaje que, al confinar la presencia indígena a un tiempo ya pretérito, desconoce sus derechos territoriales, así

como la manera en que tal identidad ha sido transformada y es hoy asumida por quienes se reclaman indígenas. Al mismo tiempo, representa una estrategia de inserción a la política local y regional por fuera de las estructuras clientelistas tradicionales y del rol subordinado que éstas últimas deparan a las comunidades rurales. Es, en definitiva, una de las armas de las que se valen los sectores subalternos para construir territorialidad sobre un espacio social en el que diversos actores se disputan el control de la tierra, los recursos y el poder político (Gros, 1997, p. 152; Appelbaum, 2007, p. 261; citado en Lopera, 2010, p. 71)

Ahora bien, el reclamo frente a la permanencia de la identidad indígena de los pobladores del resguardo de Cañamomo Lomapieta durante el siglo XX, a través de sus luchas organizativas de recuperación de la tierra y de su participación en los escenarios políticos de representación del Estado, demuestra la emergencia de su identidad en el juego de las modalidades específicas del poder, a manera como lo plantea Stuart Hall (2003). Esta identidad indígena, si además la analizamos en los diferentes momentos históricos anteriormente descritos, se construye en la relación con el Otro colonizador. En la diferencia que ese Otro demarca, en el juego de poder y exclusión, el cual se expresa en los discursos producidos en ámbitos históricos específicos: el discurso de la civilización y racialización durante la colonia, el discurso del mestizaje y la emergencia del ciudadano pos independentista, el discurso etnicizado de la nación pluriétnica y multicultural del neoliberalismo, y como lo veremos en capítulo siguiente, el discurso del colaborador o militante en el escenario del conflicto armado.

Las respuestas narrativas y prácticas a estos discursos, que han implicado la aceptación de los mismos, pero utilizados como estrategias de pervivencia colectiva y territorial, configuran la identidad indígena en la construcción en y a través de la diferencia. De esta manera, la categoría colonial del indígena o el indio, al igual que la estructura territorial del resguardo y la organizativa del cabildo, que en su momento de origen implicó la desestabilización y dominación de los diferentes pueblos o tribus que habitaban el territorio de la entonces catalogada como Provincia de Anserma, se convirtió en el derrotero de acción en el momento en que, llegada la república, ambas categorías entraron en desuso para las elites políticas. Asimismo, cuando el Estado asumió el discurso multicultural y pluriétnico, estas categorías siguieron siendo las banderas de sus reivindicaciones, pero ahora apelando a la existencia de una categoría no esencialista que involucró, además, los derechos de participación en la dirigencia de



las administraciones locales estatales y otros órganos de representación a nivel nacional. En este sentido la identidad es un punto de sutura, es decir, el lugar donde se encuentran y unen, por un lado, los discursos y prácticas que ha interpelado a los pobladores del resguardo de Cañamomo Lomapieta, que los han definido y ubicado socialmente en los diferentes momentos de la historia; y por otro, los procesos sociales autónomos, que han producido sus subjetividades.

Así pues, en la construcción de la identidad entra en juego la relación con los Otros, no sólo de quienes fungen como dominadores, sino también de los Otros subalternos, de aquellos quienes han llegado al territorio en posición de dominación: los esclavos negros y los colonos campesinos pobres. Pero la identidad del Resguardo indígena de Cañamomo Lomapieta igualmente se cimienta en su pasado precolonial, su permanencia territorial y en sus formas de cohesión comunitaria organizativa. Estos factores son el sustento de sus materialidades, sus sedimentaciones y sus manifestaciones como totalidad, que los diferencia de otros grupos humanos y que los configura como un grupo étnico. Este aspecto, que serán objeto de los capítulos 3, 4 y 5 es advertido principalmente en sus construcciones narrativas colectivas, específicamente en las memorias un hecho de violencia política, la Masacre de la Rueda.

## Capítulo II: Etapas y factores dinamizadores del conflicto social armado en el Resguardo de Cañamomo Lomaprieta

*Ese es el peligro, cuando lo políticos les acomodan a los compañeros ese apelativo de guerrillero, ese es el peligro.*

*Entonces quitarle la vida a los compañeros lo usan generalmente para que la gente se atemorice y deje de luchar con los que quieren hacer y deshacer con los bienes y la territorialidad del resguardo.*

*Lo que quieren es desmoralizar a la gente pa que no luche, no haga nada y se quede de brazos cruzados no más.*

*Acá no lo consiguen.*

Mayor Efraín Miranda <sup>19</sup>

El presente capítulo aborda de manera panorámica las dinámicas del conflicto político armado en el resguardo de Cañamomo Lomaprieta. Advirtiendo la magnitud que puede tener esta labor, pues su construcción es una tesis en sí misma que excede los alcances de esta propuesta investigativa, focalizo el interés en las particularidades y acciones realizadas por el paramilitarismo, específicamente en su expresión como estructura armada autodenominada Autodefensas Unidas de Colombia (AUC)<sup>20</sup>. Este relato nos servirá como aproximación al escenario de la violencia política en el cual aconteció el hecho focal de la presente investigación: la Masacre de la Rueda.

Antes de iniciar con la narración de los hechos específicos que competen al territorio del Resguardo indígena, y a manera de introducción del capítulo, considero importante mencionar brevemente algunos de los momentos del conflicto social y armado en Colombia y su continuidad en tiempos actuales.

Diversos términos han sido utilizados para nombrar la confrontación armada que inicia durante el periodo del Frente Nacional y se extiende hasta tiempos actuales: conflicto armado (Comisión Nacional de Memoria Histórica), conflicto social y armado, conflicto

---

<sup>19</sup> Entrevista 13 de febrero de 2016

<sup>20</sup> Las AUC nacen en el año de 1994.

armado interno (Documentos de la Mesa de paz en la Habana), guerra asimétrica, entre otros. Adopto la noción de *conflicto social armado actual*<sup>21</sup> porque considero que ella abarca dimensiones de carácter político, económico y cultural que pueden velarse en las demás definiciones y, además, aclara la continuidad del conflicto en el tiempo presente en contradicción con las posturas que plantean la existencia de un pos-conflicto.

El origen del conflicto social armado, ha sido considerado de distintas maneras por los investigadores que se han ocupado del tema. Según la relatoría de Eduardo Pizarro Leóngómez, presente en el *Informe de la Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas*<sup>22</sup> (2015), es posible distinguir en los estudios del conflicto en Colombia, cuatro temporalidades diferentes, las cuales divergen alrededor de los factores causales y desencadenantes. La primera de ellas se remite al pasado remoto “para esclarecer los factores que han incidido en los diversos periodos de la violencia que ha sufrido el país, incluido, el reciente” (p. 8); esta perspectiva aborda el siglo XIX como momento inicial. La segunda refiere al surgimiento de los conflictos agrarios de los años veinte del siglo XX. La tercera gira alrededor del “estudio de los factores que incidieron durante la República Liberal en la Violencia de los años cincuenta y su impacto posterior en la historia contemporánea” (p. 8). Y la cuarta, se centra el análisis del periodo posterior al Frente Nacional.

He decidido abordar una quinta temporalidad basándome principalmente en los análisis de Leopoldo Múnera (1988), quien marca el inicio en los años 60 del siglo XX con “la metamorfosis de la violencia política que pasa de un conflicto partidista a uno clasista” (p. 130), fruto de la aparición de las principales organizaciones guerrilleras: Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), Ejército Popular de Liberación (EPL), Ejército de Liberación Nacional (ELN), y en los años 70 el Movimiento 19 de abril (M-19)<sup>23</sup>. Las mencionadas estructuras nacieron del núcleo de organizaciones armadas

---

<sup>21</sup> Sin embargo, de aquí en adelante solo me referiré a él como conflicto social y armado para ser más breve en su manera de nombrarlo

<sup>22</sup> “La Comisión de Historia del Conflicto y sus Víctimas (CHCV), instalada en La Habana el 21 de agosto de 2014, fue creada por la Mesa de Paz en el marco del “Acuerdo general para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera”, suscrito por el gobierno nacional y las FARC el 26 de agosto de 2012”. (2015, p. 3)

<sup>23</sup> Además de estas organizaciones guerrilleras, entre los años de 1980 y 1990 surgieron otras como, el Partido Revolucionario de los trabajadores y el Movimiento Armado Quintín Lame.

campesinas que surgieron durante La Violencia<sup>24</sup>, en medio de un contexto latinoamericano de triunfo de la Revolución Cubana y la expansión de ideologías y organizaciones marxistas, leninistas, maoístas, stalinistas. Pero también, emergieron en un escenario político de exclusión llamado *Frente Nacional*, consistente en un pacto entre los partidos tradicionales, liberal y conservador para repartirse el poder público exclusivamente durante un periodo de 16 años, y por tanto, no permitir a otras expresiones políticas el más mínimo margen de participación gubernamental<sup>25</sup>. Durante este periodo de tiempo que comprendió entre los años de 1958 y 1974 las Fuerzas Armadas se consolidaron en torno a una estrategia contrainsurgente promovida, en gran medida, por el gobierno de EEUU y adquirieron una predominancia estatal a través de la aplicación continuada de la figura jurídica del “Estado de sitio”<sup>26</sup>. Esta estrategia fue fortalecida con el Decreto 3398 de 1965 y la Ley 48 de 1968, por medio de los que se autorizó la creación de grupos de autodefensas con miras a realizar tareas tendientes al restablecimiento de la normalidad en el orden público. Asimismo, se le otorgó a las Fuerzas Armadas el papel de instrucción y dotación de armas a la población civil (Echandia, 2013, p.7).

En los años 80 el conflicto armado adquirió nuevos ingredientes con la creación de un escenario de apertura política, descentralización e implementación de diálogos de paz con los grupos guerrilleros (Romero, 2000). A la par del nacimiento de organizaciones

---

<sup>24</sup> La Violencia es un periodo de la época de Colombia que sucede entre los años de 1948 y 1958. Su causa principal fue la lucha de cada partido, liberal o conservador, de controlar el Estado. “Todo intento hegemónico de un bando, daba lugar a un duelo a muerte para defender sus intereses y su derecho a participar en todas las ventajas que se hacían efectivas a través del gobierno: privilegios, importaciones, cupos, favores en el sistema tributario, contratos administrativos, etc” (Molina, 1977). La denominación de este periodo con el nombre de “La Violencia”, remite a la magnitud y características de las muertes y agresiones: entre de 180.000 y 300.00 muertos y utilización de procedimientos de intervención en los cuerpos como el “corte de franela”, el “corte de corbata” o “corte de oreja” (Guzmán, Fals Borda, & Umaña Luna, 1962)

<sup>25</sup> Para Leopoldo Múnera, el Frente Nacional implicó un proceso de rupturas y continuidades en las relaciones sociales y la estructura de poder, siendo cuatro los procesos sociales simultáneos que lo constituyeron: “la superación de la dualidad contradictoria del bipartidismo como elemento de polarización nacional y polarización política; la metamorfosis de la violencia política, que pasa de un conflicto partidista a uno clasista; la redefinición de la relación entre coerción directa y consenso dentro de la hegemonía política colombiana, y en consecuencia, del papel institucional de las Fuerzas Armadas; y la reestructuración, por fuera de las instituciones políticas, de la acción colectiva popular y de las organizaciones que impugnaban el bipartidismo” (Múnera, 1988, pp. 130, 132).

<sup>26</sup> “La vigencia permanente del Estado de sitio en Colombia durante los años de la Violencia y en la mayor parte del Frente Nacional y la transformación que hizo el Congreso de muchas de las normas dictadas bajo su amparo en la legislación ordinaria, implantaron una dictadura comisarial atípica dentro de la democracia colombiana. En ella confluyó el nuevo papel institucional de las Fuerzas Armadas con la tradición militarista de los partidos tradicionales, dando origen a una forma de coerción directa o indirecta de las reivindicaciones populares y a un medio de prevención de las mismas”. (Múnera, 1988, p. 155).

narcotraficantes y el fortalecimiento de los grupos paramilitares, los cuales, en el año de 1994, iniciaron un entramado conjunto con la Primera Cumbre de las llamadas Autodefensas de Colombia. A partir de este momento el paramilitarismo multiplicó su capacidad ofensiva y adquirió cierta legitimidad dentro de sectores militares oficiales, empresariales y políticos, especialmente por asumir las tareas de guerra sucia contrainsurgente y escarmiento que el ejército no ejercía con rostro propio. En el año de 1997, en una relación indisoluble entre autodefensas y narcotraficantes, “las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá, las del Magdalena Medio y las de los Llanos Orientales se unieron para conformar las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC)” (Echandia, 2013, p. 11).

También durante estos años de 1980, las organizaciones guerrilleras, principalmente las FARC y ELN, se fortalecieron a nivel nacional (Echandia C, 1997). En el departamento de Caldas, si bien hacen presencia desde este momento, sólo “se expandieron significativamente en los años noventa, coincidiendo en lo esencial con la ruptura del Pacto Cafetero o Acuerdo Mundial Cafetero” (Observatorio del programa presidencial de derechos humanos y DIH, 2006, p.7).

Entre los años 1998 y 2002, el gobierno de Andrés Pastrana y las FARC crearon un escenario de conversaciones de paz en medio del conflicto llamado “zona de distensión”, una zona desmilitarizada de más de 42.000 km<sup>2</sup> entre los departamentos de Caquetá y Meta. El proceso de diálogo fracasó estrepitosamente debido, no solo a las desconfianzas mutuas entre los adversarios políticos, sino a que nunca se implementó un cese de hostilidades que promoviera el entendimiento; por el contrario, arreciaron los enfrentamientos y se impulsó el Plan Colombia, el mayor plan contrainsurgente de las Américas acordado entre el gobierno de EE.UU. y el gobierno colombiano. La culminación del proceso de dialogo fue sucedida por ocho años de gobierno de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010) quien implementó la política de Seguridad Democrática, la que, con el auspicio militar de EE.UU. y la concepción geopolítica de lucha global contra el “terrorismo” de George Bush, prometió el exterminio de la insurgencia y una gran ofensiva de la lucha antidrogas. Según la investigadora Sandra Borda Guzmán (2012) durante este periodo presidencial, en materia de Derechos Humanos, fueron cuatro los problemas que motivaron la intervención de la comunidad internacional:

el desplazamiento forzado de poblaciones rurales como resultado del enfrentamiento entre grupos armados, la implementación de la Ley de Justicia y Paz, el incremento notable de ejecuciones extrajudiciales o los denominados falsos positivos, y las interceptaciones ilegales o chuzadas adelantadas por agencias del gobierno nacional a miembros de las cortes, la oposición y agencias gubernamentales y no gubernamentales internacionales. (p. 117)

Actualmente Uribe Vélez enfrenta 28 procesos en su contra, adelantados por la Corte Suprema de Justicia y más de 100 por la Comisión de Acusaciones concernientes con su desempeño como presidente. Algunas de estas acusaciones vinculan sus relaciones y apoyo a grupos paramilitares y su omisión para evitar masacres realizadas en el departamento de Antioquia (Lewin, 2018).

El nombramiento como presidente de la república de quien fue ministro de defensa de Uribe Vélez, Juan Manuel Santos, da lugar a un nuevo periodo de conversaciones de paz con las FARC, el cual se sella en el año 2016 con la firma del *Acuerdo Final para la Terminación del conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera*<sup>27</sup>. Si bien la firma de este acuerdo marca la posibilidad de una transición hacia el fin del conflicto al desmovilizarse y “reincorporarse a la sociedad civil” uno de los actores que lo dinamizan, el conflicto político y armado aún no termina. El posacuerdo alude a una etapa posterior al cese de hostilidades entre ejércitos en confrontación, sin que esto suponga el establecimiento inmediato de la paz (Rettberg, 2002, p. 2). Firmar un acuerdo entre adversarios armados, por lo tanto, no significa la consolidación de una realidad política de paz.

Esto lo constatan los informes de las organizaciones defensoras de Derechos Humanos, nacionales e internacionales, quienes llaman la atención sobre el alto número de líderes asesinados entre enero 2016 y mayo de 2019<sup>28</sup>, al igual que se encuentra en los informes de riesgo de la Defensoría del Pueblo. Yo lo he podido comprobar en los trabajos de campo que he realizado como integrante de los equipos étnicos de la

---

<sup>27</sup> De ahora en adelante haré mención a él solo como Acuerdo de Paz.

<sup>28</sup> Según Indepaz, durante el citado periodo han sido asesinados 837 líderes sociales y defensores de Derechos Humanos y ex combatientes de FARC (Indepaz, Cumbre Agraria y Marcha Patriótica, 2019). Asimismo el 17 de noviembre de 2017 la Agencia de la ONU para los refugiados (ACNUR) presentó un informe en el que se alarmaba por el número de asesinatos en Colombia de líderes y miembros de organizaciones sociales; para la fecha del informe sumaban 78 muertes y 13 sospechas de asesinatos.

Unidad de Restitución de Tierras, a través de los testimonios de poblaciones rurales sobre la presencia actual de actores armados en sus territorios.

Los inconvenientes que ha sufrido el Acuerdo de Paz, como el alarmante triunfo del “no” en el plebiscito<sup>29</sup>, sumado a la presencia del ELN como organización armada, pero sobretudo la continuidad del paramilitarismo, son algunos de los factores que evidencian que el conflicto no ha sido superado<sup>30</sup>. En la actualidad los grupos armados se manifiestan con otras dinámicas y formas de estructurarse, pero aún están presentes, principalmente, en las zonas rurales colombianas. A continuación, narraré la manera como el conflicto político y armado ha sido vivido por los pobladores del Resguardo Indígena de Cañamomo Lomaprieta.

## **2.1 Factores dinamizadores del conflicto**

La existencia de una violencia de larga data originada en la estructura colonial, como ha sido mencionado en el capítulo anterior, traza una línea de continuidad en relación a ciertas dinámicas del conflicto presentes en el territorio del Resguardo de Cañamomo Lomaprieta, así como en los demás resguardos que conforman la región denominada Alto Occidente de Caldas. Esto es expuesto de la siguiente manera en uno de los Informes de Riesgo de la Defensoría del Pueblo (2014):

Las dinámicas del conflicto armado en la subregión occidental se han caracterizado por una línea histórica que se define a partir de las contradicciones desatadas por los procesos de colonización, despojo territorial y los continuos intentos de disolución de los resguardos indígenas, en un contexto de fuertes luchas de resistencia política y cultural de las comunidades indígenas de la zona por evitar su desintegración social y territorial (p. 10).

---

<sup>29</sup>El 2 de octubre del 2016, se llevó a cabo un plebiscito para refrendar ante los ciudadanos colombianos el Acuerdo de Paz. Los resultados de la votación ante la pregunta ¿Apoya usted el acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera? fueron: 50,23% a favor del NO y 49,76% del SI, con una abstención que llegó casi al 63%.

<sup>30</sup> “Con los procesos de desmovilización de las AUC y del desarme posacuerdo de las FARC-EP, la situación de conflicto armado se ha venido transformando, en donde más que aparecer o desaparecer elementos, hay un cambio en su nivel de determinación en las lógicas de los fenómenos de violencia. Se le suma un presente de país, en el cual se consolidó una estrategia de control territorial entorno a megaproyectos que redefinió las zonas de confrontación”. (Indepaz, 2018, p. 12)

Sin embargo, si bien es posible advertir esta línea de continuidad marcada por una disputa territorial, cada momento histórico tiene su particularidad. Y así como los actores armados han cambiado a lo largo de la historia: el encomendero colonial es distinto al colono de la colonización antioqueña, al paramilitar y al miembro de una organización guerrillera; al igual que ha existido un cambio en los pobladores de Cañamomo Lomapieta, tanto en su identidad como en sus estrategias para evitar el exterminio étnico y permanecer en su territorio; también se han modificado las dinámicas del conflicto. Por tanto, con el propósito de encontrar temporalidades que permitan detallar los momentos de la violencia vivida, en especial los referidos al contexto del hecho estudiado, *La Masacre de la Rueda*, me referiré a las dinámicas del conflicto social armado, acentuando el relato en la presencia de las organizaciones guerrilleras y, en especial, en las acciones del paramilitarismo en su estructura organizativa de Autodefensas Unidas de Colombia (AUC).

Al igual que con la dinámica histórica, el escenario de referencia es el Alto occidente de Caldas, específicamente el territorio de los cuatro resguardos indígenas Embera Chamí: Nuestra Señora Candelaria de la Montaña, San Lorenzo, Escopetera y Pirza y Cañamomo Lomapieta; me centraré más detenidamente en este último. Así pues, sin más rodeos, esta historia inicia con la llegada de organizaciones armadas ilegales en el territorio indígena del Alto Occidente de Caldas en la década de 1980. Su presencia estuvo mediada por varios factores que a su vez son los hilos de la trama del conflicto social armado, los cuales no se tejen por separado, sino que se anudan de diversas maneras y en distintos momentos.

Uno de ellos es el desarrollo y control por parte de los actores armados de la economía del narcotráfico relacionada, por un lado, con la producción de marihuana y hoja de coca, y por otro –el más relevante para esta zona del país– con la utilización del territorio como corredor para el “tránsito de insumos en la producción de sustancias ilícitas y el contrabando de armas” (Defensoría del Pueblo, 28 de marzo de 2008). Los resguardos indígenas son utilizados principalmente como rutas de tráfico hacia la región del Pacífico por el departamento del Chocó y la frontera con Panamá, al ser éstos algunos de lugares por donde se exporta ilegalmente cocaína de Colombia hacia Centro América. (Observatorio del programa presidencial de Derechos Humanos y DIH, 2006). En el territorio de los cuatro resguardos no se ha cultivado la planta de coca como insumo



para la cocaína, más si de marihuana para la venta ilegal. En particular, en el resguardo de Cañamomo Lomaprieta, las dinámicas de narcotráfico no se despliegan a través de cultivos ilícitos, sino en la utilización del territorio como corredor para el tráfico de drogas.

Otro de los factores es la disputa por el control territorial debido a la existencia de un conjunto de macro proyectos económicos principalmente de carácter minero y vial. Es por esto que la presencia de recursos mineros, específicamente de oro y las intenciones y acciones de terceros, incluidas empresas trasnacionales, de explotarlos de forma legal o ilegal, configuran una de las dinámicas más relevantes del conflicto social armado en los años recientes. De manera similar, la construcción de proyectos viales entre la autopista Pacífico 3, hace que se aúnen mayores intereses de expansión latifundista y control geopolítico de toda la región del Noroccidente de Caldas, pues su posición geográfica constituye el paso hacia Risaralda, el Cañón de Garrapatas y de allí al Chocó (Defensoría del Pueblo, 28 de marzo de 2008), permitiendo la interconexión comercial del Noroccidente con el Suroccidente del país y la salida al Pacífico Biogeográfico.

Un último factor, es la pretensión de los actores armados de ejercer un dominio social y político sobre la población indígena (Observatorio del programa presidencial de Derechos Humanos y DIH, 2006). Las diferentes estrategias de defensa territorial desplegadas por los resguardos, entre ellas las luchas por la recuperación de la tierra, al igual que su participación en la administración de las alcaldías, concejos municipales y otros cuerpos colegiados, han sido advertidas como impedimentos a esta intención. Pues, sectores políticos y económicos conciben el proceso organizativo indígena y su participación en los comicios electorales, como una amenaza a su poder político regional. A esto se suma el reconocimiento estatal en 1994 de Cañamomo Lomaprieta como resguardo de tipo colonial, y la consecuente obtención derechos territoriales que le posibilita cierta autonomía a través del acceso al Sistema General de Participaciones (SGP) y la utilización de mecanismos de participación como la Consulta Previa. Este reconocimiento tensiona aún más la relación de las organizaciones indígenas con los poderes políticos tradicionales.

Gran parte de los hechos de violencia del paramilitarismo contra la población indígena se encuentran relacionados con este último factor. La importancia del mismo reside en que es el soporte para el logro de los otros dos. La consolidación de un dominio

territorial que posibilite el cultivo y el tráfico de drogas, al igual que permita el desarrollo de megaproyectos infraestructurales y la extracción minera, requiere del aval de los habitantes ya sea de manera consensuada o forzada; máxime si se trata de un territorio con alta densidad poblacional y habitado por población indígena.

## **2.2 El estigma de ser guerrillero**

La presencia de grupos armados ilegales en el territorio indígena del Alto Occidente de Caldas, se remonta a las diferentes guerras civiles y conflictos armados por los que ha atravesado Colombia. Sin embargo, como lo mencioné anteriormente, he enmarcado el origen del conflicto armado que actualmente vive Colombia -entre otros aspectos- con la aparición de los grupos guerrilleros y paramilitares. El EPL es la primera guerrilla que transitó en los territorios de los resguardos en los años 80 del siglo XX por medio del Frente Oscar William Calvo. En los años 90 llegó las FARC por medio de los Frentes 47 y el Aurelio Rodríguez provenientes del departamento de Antioquia; esta última estructura armada fue la que tuvo mayor presencia, en tanto ubicó su retaguardia en un amplio margen territorial (Observatorio del programa presidencial de Derechos Humanos y DIH, 2006, p. 32, 33).

La presencia guerrillera fue incorporándose paulatinamente a la dinámica de la vida, primero llegaron unos pocos recorriendo los caminos, paulatinamente llegaron más con uniformes, insignias y armas largas.

Ellos entraron muy sutilmente, primero de civil portando armas cortas y haciendo presencia no muy visible. Con el transcurso del tiempo fueron portando prendas militares y armas de largo alcance, pero ya no eran ni cuatro ni cinco, eran muchos hombres. Hacían un recorrido por la carretera, pero cuando estaban cansados arrimaban a algunas casas o ramadas (Trabajo de campo, grupo focal, octubre de 2015).

Estos grupos armados ejercieron regulaciones sobre asuntos cotidianos, restringiendo el tránsito por el territorio, realizando reuniones de obligatoria asistencia y cobros a manera “vacunas<sup>31</sup>”, así como acampando en las casas y ramadas. De igual manera impactaron en la vida a través del despliegue de acciones propias de la guerra, como el reclutamiento de jóvenes, la ejecución de tomas armada y el enfrentamiento con otros

---

<sup>31</sup> Las vacunas son un cobro obligatorio realizado por las organizaciones armadas ilegales, en dinero o en especie, con el fin de obtener recursos para su mantenimiento.

grupos armados. Esta presencia constante coaccionada por el uso de armas, tejió interacciones mediadas por la presencia regular de guerrilleros transitando por los caminos, entrando en las casas, transmitiendo de manera colectiva o individual sus formas de ver el mundo, solicitando o exigiendo el cumplimiento de “favores” como el préstamo de animales, preparación de comida y lugares para pernoctar.

A mi casa pues llegaron al montaje, ellos llegaron como a las 7 de la noche y dijeron que les hiciera el favor de apagar todas las luces, y eso era que entre más rato más llegaba gente. Eran por ahí 30 y no pedían permiso, solo que cuando menos pensaba ya estaban en la cocina haciendo de comer, le quitaban a uno la ollita del fogón para poner la de ellos, buscando herramientas para ir a hacer huecos. (Trabajo de campo, Grupo focal, octubre 2015).

Durante el día se quedaban ahí en las casas o en los montajes, pues en algunos momentos si en la familia habíamos varios menores de 10 o 11 años, ellos nos entregaban esas armas. (Trabajo de campo, grupo focal octubre 2015)

Con el paso del tiempo, el impacto en la vida se hizo mayor, tanto porque la presencia y las acciones guerrilleras conllevaron al desplazamiento, asesinato, desaparición y reclutamiento de comuneros -principalmente de jóvenes- como por el tejido de las relaciones sociales, obligadas o aceptadas, con los integrantes de los grupos guerrilleros. Este escenario justificó un fuerte proceso de estigmatización a la población indígena, a quien se le acusó -y aún se le acusa- de ser militante o colaboradora.

Es por esto que al reconocimiento de la categoría indígena como portadora de derechos culturales y territoriales con el surgimiento del “neoliberalismo multicultural”, como fue señalado en capítulo I, se le superpone la identificación como colaborador o integrante de la guerrilla. Esta identificación ha sido realizada tanto por comerciantes, terratenientes, dirigentes políticos, funcionarios estatales -entre ellos miembros de las fuerzas armadas- y paramilitares. Es importante mencionar que en el territorio del resguardo habitan terceros ocupantes no indígenas, muchos de los cuales poseen grandes extensiones de tierra; además, las cabeceras municipales de Riosucio y Supía, no son territorios colectivos por lo que en ellos reside población mestiza.

Un ejemplo de estos señalamientos contra los pobladores de los resguardos, fueron las afirmaciones públicas realizada por el secretario de gobierno del departamento de Caldas en el año de 1996. El funcionario en un periódico local, manifestó la existencia

de *claros nexos* entre los gobernadores indígenas de la región Alto Occidente de Caldas y los grupos guerrilleros, concluyendo que las tierras del INCORA<sup>32</sup> se entregaron a la guerrilla (Resguardo indígena de Cañamomo Lomapieta, agosto 25 de 2003). De igual manera lo hizo las fuerzas armadas en diferentes momentos, vinculando a los comuneros y las estructuras organizativas indígenas, con los grupos guerrilleros.

Uno de estas acusaciones ocurrió en enero de 2004, el hecho es relatado por uno de los ex gobernadores del resguardo de la siguiente manera:

En enero de 2004 tuvimos un ametrallamiento en el territorio por parte de la Fuerza Aérea que tiene su base en Rionegro. El argumento fue que estaban persiguiendo una célula guerrillera de las FARC. Nunca pudieron comprobar eso, nosotros denunciemos porque se atentó contra trapiches comunitarios. Fue temprano, la gente estaba laborando, se creó gran pánico. Lo que hizo la Fuerza Aérea fue entonces archivar el proceso y nunca nos reconocieron que habían violentado el territorio. (Trabajo de campo, grupo focal octubre de 2015)

Estos señalamientos tienen su origen en la representación racial de los “Otros dominados”, manifiesta en el discurso racializado naciente en la colonia y estructurado por medio de un conjunto de oposiciones binarias de “civilización” y “salvajismo”. La categoría indígena configurada como estereotipo, en las maneras como Stuart Hall (2010) define este concepto, “despliega una estrategia de hundimiento [...] divide lo normal y lo aceptable de anormal y lo inaceptable [...] Simbólicamente fija límites y excluye todo lo que no pertenece. [De esta manera] hace parte del mantenimiento del orden” (p.29)<sup>33</sup>. El indígena, otrora, bárbaro, perezoso e incivilizado y no ciudadano, emerge en las categorías de la dinámica del conflicto social armado, arrojándole el epíteto de guerrillero o colaborador; haciendo aún más estrecho el margen de lo aceptable, incluyéndolo, en contra de su voluntad, en los juegos luctuosos de la guerra y justificando su aniquilamiento. Así lo expone una de las comuneras entrevistadas, aludiendo a la década de los 80 del siglo XX:

---

<sup>32</sup>El Instituto Colombiano de Reforma Agraria INCORA era entidad del momento encargada de las adjudicaciones y aclaraciones de la propiedad rural. Debido a los procesos de recuperación de la tierra en gobierno nacional a través de esta entidad, entregó varios predios al cabildo indígena que se encuentran dentro del perímetro de los resguardos.

<sup>33</sup>Si bien Hall está haciendo alusión a los encuentros de occidente con la gente negra, es equiparable a lo ocurrido con la gente indígena.

En ese tiempo se tenía un carnet con el sello del resguardo con servicio en todo el país para la atención en salud. Y llegó la información que quien portara este carnet lo mataban, lo señalaban como guerrillero. (Trabajo de campo, Grupo focal octubre 2015)

De igual modo, el despliegue discursivo de los comuneros indígenas como militantes o colaboradores de las organizaciones armadas, configuran un estigma que para Norbet Elias (1998) “[...] es un arma que grupos superiores emplean contra otros grupos en una lucha de poder, como medio de conservación de su superioridad social” (p. 20). En el caso de las organizaciones indígenas -a diferencia de las conceptualizaciones acotadas por Norbet Elias en relación a los establecidos y los marginados- el estigma no entró a ser parte de su propia autoimagen, ni tampoco debilitó su autonomía. Y mucho menos, se convirtió en un estereotipo que implicó en la identidad propia de los pueblos indígenas. Sin embargo, esta identificación impuesta acarreó marginalidad, exclusión y afectaciones a la vida, la integridad cultural y política y a la permanencia territorial. Fue la justificación de los asesinatos, masacres, desplazamientos, torturas, capturas ilegales, asesinatos extrajudiciales y demás repertorios de la violencia.

En Colombia se ha construido un imaginario hegemónico en el que las organizaciones guerrilleras representan un peligro social que debe ser exterminado por diferentes medios, incluido la muerte de sus militantes y colaboradores. Esta institución imaginaria de la pena de muerte, fue adoptada por los paramilitares y algunos miembros de las fuerzas armadas para justificar la violencia cometida contra la población civil. De manera similar, los grupos guerrilleros realizaron señalamientos contra comunidades e individuos, acusándolos de pertenecer a las fuerzas armadas y al paramilitarismo, que igualmente terminaron en hechos de violencia. Esta manera de identificar y nombrar al otro, como lo explica la investigadora Maria Victoria Uribe (2008), hace parte de las estrategias de la guerra expansiva; en palabras de la investigadora,

Los asesinatos y las masacres que han tenido lugar en Colombia desde 1980 han buscado consolidar territorios y definir fronteras entre los grupos guerrilleros y paramilitares que se han disputado el control de extensas zonas del territorio nacional. Tal guerra expansiva ha sumido al país en una confrontación donde el mayor número de muertos son civiles. Se trata de una guerra que no solo es punitiva, sino también preventiva, en contra de quienes presumiblemente puedan llegar a ser auxiliares del bando contrario. Una guerra que liquida a los que no están en ella, una guerra “sucia” en

la cual, para ser potencialmente víctima, basta con ser identificado y marcado como “el otro”. (p. 176, 177)

Así pues, en medio de las dinámicas del conflicto armado y los intereses que los distintos actores tienen sobre el territorio, la identidad de los pobladores del Resguardo de Cañamomo Lomapieta se configura en el juego de las modalidades específicas del poder. Ella se construye en un escenario de circulación de un discurso producido por ese Otro que pretenden excluir para dominar: el discurso del colaborador o militante, desplegado como un estigma que sirve de justificación a las violaciones contra la integridad física, cultural y territorial.

### **2.3. Los paramilitares y el asesinato de Gilberto Motato en el escenario de nuevos procesos de apertura democrática**

En los años 80 también ingresaron al territorio indígena del Alto Occidente de Caldas los grupos paramilitares. En los relatos de memoria su presencia permanente se referencia principalmente en dos predios de propiedad privada ubicados al interior del resguardo indígena de Cañamomo Lomapieta: la hacienda Villa Luichy y la hacienda Benites (Defensoría del Pueblo, 2015). En estos dos lugares los paramilitares planeaban sus actuaciones, llamadas por ellos como acciones de “limpieza social”<sup>34</sup>. Estas consistían en el asesinato de líderes y comuneros, al igual que de sindicalistas, quienes eran sacados de sus casas por la organización Mano Negra<sup>35</sup> para ser llevados al “sector de Tunel”; allí eran colgados, torturados, descuartizados, desfigurados, quemados y luego tirados por las laderas, arrojados a los cementerios locales o a las orillas del río Cauca (Defensoría del pueblo, 2015). De esta manera, “la limpieza social” se fundamentó en exterminio de personas vinculadas con procesos organizativos y reivindicativos de carácter social y político. La exposición de los cadáveres en lugares públicos, cumplía la función de amedrentar a la población sobreviviente para que desistiera de sus procesos políticos; la quema o desfiguración de los mismos, buscaba borrar los rastros de

---

<sup>34</sup> La limpieza social es un ejercicio de exterminio y muerte realizado por grupos encubiertos que lo justifican como un “acto de remover la inmundicia y la suciedad”, dirigido “contra individuos objeto de rechazo, identidades estigmatizadas portadas por personas ubicadas en el espacio marginal de la sociedad” (CNMH, 2015 c, p.50).

<sup>35</sup> La Mano Negra es considerado un fenómeno de extrema derecha y no un grupo como tal. Este fenómeno se halla imbricado en una o varias dependencias del Estado y se manifiesta en distintos momentos históricos (Hoyos, 2011). Sin embargo, en los relatos de memoria de los pobladores del Alto Occidente, se referencia como un grupo armado

identidad. Por estos hechos las organizaciones indígenas y defensoras de Derechos Humanos acusaron al Estado colombiano por su omisión o acción.

La relación entre Estado y el paramilitarismo se halla en la naturaleza misma de los primeros, como es mencionado en una de las investigaciones del Centro Nacional de Memoria Histórica (2015):

En las décadas más recientes los documentos oficiales de la ONU (en particular las sucesivas resoluciones expedidas a propósito de la lucha contra la impunidad y la promoción y protección de los derechos humanos en especial de las víctimas) reconocen de forma expresa el concepto de fuerzas armadas paraestatales, con alusión a las estructuras armadas comúnmente denominadas en la actualidad como paramilitares, de manera que pueden actuar oficial o extraoficialmente con algún tipo de relación con las fuerzas estatales. (p.224)

De igual manera, muchos de los estudios sobre el conflicto social armado actual, realizados por entidades de Derechos Humanos, organismos estatales, movimientos de víctimas e instituciones académicas (Defensoría del Pueblo, Centro Nacional de Memoria Histórica, CINEP, MOVICE, IEPRI, entre otros), definen los grupos paramilitares en su relación directa o indirecta con el Estado y sus agentes locales; ya sea porque son conformados por miembros de instituciones estatales, o aceptados y promovidos por ellas. También referencian la articulación entre los paramilitares, el Estado y sectores importantes del poder político y económico. En este sentido para Zuluaga Nieto (2011)

El paramilitarismo es un fenómeno multidimensional: político, económico y militar. En lo político han construido redes con poderes locales, regionales y nacionales, y con sectores poderosos de la sociedad. En lo económico está estrechamente relacionado con el narcotráfico y con otras expresiones de economía ilegal y legal. En lo militar son estructuras de variado origen, la mayoría con presencia regional, articuladas en algunas regiones con sectores de la fuerza pública, que cumplen diversas funciones, desde ofrecer seguridad hasta la acción contrainsurgente (p.22).

En Colombia el paramilitarismo se ha conformado a partir de una estrecha relación con el narcotráfico. Al respecto, el documento *Narcotráfico: Génesis de los paramilitares y herencia de las bandas criminales* (Echandia, 2013) plantea que existen tres periodos en la evolución de organizaciones paramilitares asociadas esta economía ilícita entre

los años 1981 y el 2012. Si bien en esta investigación el fenómeno paramilitar en Colombia no se concibe en su relación con el Estado y sectores del poder político y económico legal, como si está claramente relacionado en los estudios anteriormente citados, Echandia realiza una periodización que permite comprender las formas organizativas del paramilitarismo en su relación con las organizaciones que manejan la producción y comercialización de narcóticos. El primer periodo transcurrió entre 1981 y 1993 y abarcó, principalmente, el desarrollo de la organización Muerte a Secuestradores (MAS) y la continuidad del paramilitarismo que venía de tiempo atrás. El segundo sucedió entre 1994 y 2002; durante este tiempo los grupos paramilitares se autodenominaron como autodefensas y se nuclearon en 1997 en una estructura de orden nacional denominada Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). Estos grupos buscaron el reconocimiento como protagonistas del conflicto social armado actual y registraron su más fuerte expansión territorial en medio de la elevación de la violencia (Echandia, 2013, p. 28). El tercer periodo comprendió entre 2003 - 2012 y se dividió en dos subperíodos: el primero transcurrió entre 2003 y 2006 y correspondió a la desmovilización de las autodefensas; el segundo inició a partir de 2005, en él otras estructuras armadas relevaron a las que entraron en la negociación con el Gobierno (p. 29).

Para el investigador Mauricio Romero (2000), existe otra dimensión para explicar el fenómeno paramilitar, la cual no tiene que ver solamente con los actores que lo constituyen o promueven, sino con los propósitos. En palabras del autor

Los paramilitares o autodefensas han sido asociados en Colombia con el narcotráfico y sus características formas de resolución de conflictos, con las estrategias contrainsurgentes de las fuerzas armadas y las tácticas de “guerra sucia” para enfrentar a la guerrilla revolucionaria; con formas parainstitucionales de control de la protesta social por parte de facciones “mafiosas” del capital; o con el crecimiento del latifundio ganadero y el desalojo violento de campesinos de la tierra por hacendados (Medina, 1990; Palacio & Rojas, 1990; Reyes, 1994; Uprimny & Vargas, 1990). (p. 332)

Sin embargo, existe otro factor que es crucial para su comprensión:

[...] el contexto de apertura política, descentralización y negociación de paz con las guerrillas en el que surgieron los grupos paramilitares en la década de los 80. Los riesgos de una posible democratización provocaron la reacción negativa de élites regionales



ligadas a los partidos liberal y conservador —pero principalmente al primero— frente a la posible incorporación a los diferentes sistemas políticos locales de los antiguos insurgentes, y con esto, la inclusión de grupos sociales hasta ese momento marginados del debate público (pp. 333 - 334).

La apertura política de los años 80 posibilitó la emergencia de “movimientos sociales y electorales diferentes al bipartidismo, con agendas cercanas a la socialdemocracia y el multiculturalismo” (Romero, 2000, p. 334). Esto se percibió como una amenaza al poder de las redes tradicionales, las cuales pretendieron evitar, como diera lugar, la posibilidad del ingreso de nuevos puntos en la agenda política del Estado que cuestionaran, en alguna medida, la estructura de poder.

Así que, frente al miedo de la confirmación un escenario de democratización, las élites nacionales, regionales y locales, adoptaron el principio de guerra interior y su consecuente aniquilación del enemigo interno. Este principio, ya había sido asumido desde los inicios del Frente Nacional, sin embargo, la manera de llevarlo a cabo, a partir de los años 80, iba tener como baluarte el paramilitarismo. La aplicación de dicho principio por instituciones o miembros estatales, y su adopción por sectores políticos y económicos, creó un campo de acción que posibilitó el fortalecimiento del paramilitarismo. Los blancos fueron los opositores políticos, los activistas sociales, las redes de apoyo civil de las guerrillas, y una amplia gama de población que no estaba de acuerdo con las estrategias y postulados paramilitares y que por esto eran ubicados como “guerrilleros de civil” (Romero, 2000). Cualquiera que cuestionara el *statu quo*, era merecedor del rótulo de enemigo interno.

En resumen, el paramilitarismo en Colombia es un fenómeno complejo en cuanto se teje por una diversidad de actores y móviles. Es multidimensional pues abarca diversas dimensiones de lo social: política, económica y militar. Si bien nace como respuesta al poder consolidado por las organizaciones guerrilleras, y por ende se configura en la guerra contra insurgente, también es una respuesta al mantenimiento del estatus quo frente a procesos de apertura democrática. Pero, además, se teje una relación estrecha con poderes económicos como el narcotráfico, la extracción minera y el latifundio. Se ha conformado en la modalidad de grupos armados que actúan a favor intereses económicos y políticos particulares, —inclusive de sectores estatales— pretendiendo el dominio territorial de los lugares donde se concretan sus pretensiones, principalmente,

por medio del control violento de las poblaciones, y en menor medida, en la confrontación con las organizaciones guerrilleras. Sus formas organizativas se han modificado a través del tiempo, pasando por estructuras locales, regionales y nacionales.

De manera particular en la región del Alto Occidente de Caldas,

El paramilitarismo [...] surgió con la llegada del grupo Muerte a Secuestradores (M.A.S), como actor de justicia privada de grupos narcotraficantes: hicieron su aparición en la zona a partir del año de 1985, fecha en la cual el grupo conocido como “Los Magníficos”<sup>36</sup> con base de operaciones en Quinchía, realizó acciones de violencia contra la comunidad indígena y su liderazgo. Esta ofensiva se intensifica en 1988 en el Resguardo San Lorenzo como retaliación por el asesinato por parte del EPL-Oscar William Calvo, de un importante industrial cafetero. (Defensoría del Pueblo, 2007)

Las amenazas, asesinatos, desplazamientos, torturas y desapariciones de los comuneros y dirigentes indígenas Embera Chamí de los municipios de Riosucio y Supía desde 1985 hasta 1999, se relaciona con la llegada del paramilitarismo. Sus actuaciones estuvieron mediadas por los vínculos de este actor amado con el narcotráfico, pero también con las intenciones de las élites locales de contrarrestar los nuevos procesos de apertura democrática, específicamente los protagonizados por el movimiento indígena<sup>37</sup>. En este contexto acontece el asesinato del comunero del resguardo Nuestra Señora de la Montaña, Gilberto Motato.

En el año de 1987 los resguardos indígenas crearon el Movimiento Cívico Popular Indígena de Riosucio (MOCIPIR) e inscribieron a Motato como candidato a la alcaldía de Riosucio en el escenario de las primeras contiendas electorales de elección popular de alcaldes en Colombia. El comunero había sido gobernador del Resguardo de la Montaña en 1980 y en 1982 participó en la fundación de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), elegido como miembro de su Comité Ejecutivo hasta 1986. Su asesinato tuvo una clara relación con esta activa participación política y organizativa y con la alta probabilidad de ganar las elecciones gracias a su carisma y a la fuerza obtenida por el MOCIPIR. Fue asesinado cumpliendo el guion del juego sucio

---

<sup>36</sup> Grupo paramilitar creado por Fidel Castaño (Sánchez, 2017).

<sup>37</sup> El movimiento indígena desde los años 70 había iniciado una importante dinámica de recuperación de tierras que se fortaleció en 1983, lo cual es comentado en el capítulo I y es motivo de análisis de capítulo IV.

que suele ejercerse en Colombia contra los oponentes políticos: su aniquilación física a fin de lograr el control político.<sup>38</sup> Este hecho aún está en total impunidad.

Relacionados con estas mismas intenciones y repertorios de violencia, fueron los asesinatos de otros comuneros de los resguardos indígenas: la familia Cárdenas en el Resguardo de Escopetera y Pirza entre 1991 y 1992 (Defensoría del Pueblo, 2003); el dirigente del comité de educación del Resguardo de San Lorenzo, Héctor de Jesús Andica Gañan, en septiembre de 1995; y el entonces ex gobernador del Resguardo Cañamomo Lomaprieta, Arnulfo Hernández Tapasco en abril de 1997, y quien se desempeñó por diez años como secretario del mismo (Campaña Nacional e Internacional por el derecho a defender los Derechos Humanos en Colombia, noviembre de 2010, p. 3).

## **2.4. La aparición de las AUC y la contienda electoral**

Ya no había la misma guerra, pero venía otro ambiente, venía avanzando los Caciques Pipinta, otro grupo de paramilitares y Ernesto Báez. Están fueron las dos fuerzas que entraron en esa zona y comenzaron a generar, ya como ese tipo de zozobra. Antes era la zozobra de la guerrilla, ahora era la zozobra de los paramilitares. Entonces era otra etapa más difícil, más dura porque ellos entraron fue matando. La guerrilla entraba hacían sus reuniones, aprovechaban los espacios políticos de las comunidades, las asambleas comunitarias, echaban su ideología y seguían paso obligado; el que le escuchaba pues le escuchaba. Pero el paramilitarismo entro ya con otro ejercicio, ya en otro escenario de agresión, cierto, de matanza y de matar a todo el que se le atravesaba, porque ellos tenían como la tarea de limpiar la zona. Nos comentaba este señor este del frente comandado por Báez por los lados de Panesso, La Tolda, ellos venían como con esa misión de limpiar la zona de la guerrilla. Ellos entraban preguntando por aquí han visto guerrilla, o por aquí ha pasado la guerrilla (Trabajo de campo, Grupo focal, octubre 2015).

El año 2000 va a marcar otro momento en la historia del conflicto social armado en los resguardos indígenas de los municipios de Riosucio y Supia, los actores armados cambiaron sus formas organizativas -especialmente el paramilitarismo-, la violencia se agudizó y adquirió mayor magnitud.

---

<sup>38</sup> Los asesinatos de Jorge Eliecer Gaitán (1948), Jaime Pardo Leal (1987), de Luis Carlos Galán (1989), Bernardo Jaramillo (1990), Carlos Pizarro Leongómez (1990) son algunos de los ejemplos de esta práctica de asesinato en contiendas electorales en Colombia.

Yo era muy niña y pues los papás a uno lo encerraban, le decían a uno que no podía salir, que no podía jugar por ahí en los montes ni nada de eso. Después de esos años se empezaron a ver que la gente rumoraba que había grupos al margen de la ley, pero no sabían si era guerrilla, si era por parte del gobierno o si eran lo que ahora llamamos paramilitares, esto se fue agudizando hasta que empezó el 2000, que fue a donde más se presentó esta violencia. Esta violencia se fue presentando y en esta época explotó. Ya era más difícil porque no solo se presentaba en las comunidades cercanas a la nuestra, sino en todo el territorio del resguardo Cañamomo Lomaprieta y los líderes indígenas empezaron a ser perseguidos para asesinarlos (Trabajo de campo, Grupo focal octubre 7)

En el año 2000 las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) realizaron sus primeras acciones en el territorio de los cuatros resguardos indígenas del Alto Occidente de Caldas. Durante este año, el Frente Cacique Pipintá perteneciente al Bloque Central de las AUC, ingresó a varias comunidades del Resguardo de Nuestra Señora Candelaria de La Montaña, entre ellas a la comunidad del Saldo, y generó el desplazamiento de trece familias.

A esta acción le siguieron una serie de asesinatos selectivos, masacres, torturas, amenazas, restricciones a la movilidad y levantamientos de censos poblacionales. El 24 y el 25 de noviembre de 2001 en la comunidad de la Rueda, perteneciente al resguardo de Cañamomo Lomaprieta, las AUC mataron seis comuneros entre ellos el médico tradicional Luis Angel Chaurra, desaparecieron a una de sus hijas, torturaron a otros y desplazaron alrededor de 500 personas<sup>39</sup>. Los paramilitares ante la población justificaron estos actos como acciones contrainsurgentes.

La magnitud de los crímenes fue tal, que el 8 de marzo de 2002 la Corporación Reiniciar, la Comisión Colombiana de Juristas y la Asociación de Ayuda Solidaria (ANDAS), enviaron una carta al secretario ejecutivo de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) con sede en Washington, solicitando medidas cautelares para 40 miembros del pueblo Embera Chamí de Caldas y Risaralda, entre los cuales estaban los representantes del Consejo Regional Indígena de Caldas (CRIDEC). En la citada correspondencia también denunciaron las posturas de los representantes de las instituciones estatales frente a las denuncias, específicamente de la policía y del Batallón Ayacucho del Ejército Nacional, pues estas desmentían los hechos de violencia

---

<sup>39</sup> Este hecho se narra con detalle en el capítulo siguiente.

calificándolos como “un mecanismo utilizado por la comunidad para distraer la atención e impedir que se siguiera atacando los miembros de las FARC” (Corporación Reiniciar *et al*, 2002). Frente a tal solicitud el secretario ejecutivo de la CIDH, solicitó al gobierno colombiano adoptar las medidas de protección requeridas.

Sin embargo, en los días y meses siguientes a la solicitud de las medidas cautelares, fueron asesinados varios de los comuneros que se encontraban en el listado de protección. Uno de estos asesinatos fue el de la líder María Fabiola Largo Cano, ocurrido el 9 de abril de 2002 en la escuela de la comunidad de Sipirra del resguardo de Cañamomo Lomaprieta. El jefe paramilitar del Bloque Cacique Pipintá de las AUC, Pablo Hernán Sierra, reconoció su responsabilidad, al igual que señaló la participación del Batallón Ayacucho del Ejército Nacional. (Galería de memoria realizada por el CPDH y el MOVICE Caldas)

La comunera perteneciente al Resguardo de Nuestra Señora Candelaria de la Montaña, era miembro del Partido Comunista y había sido candidata a la alcaldía del municipio de Riosucio por el movimiento indígena en el año 2000. Su postulación representó para los pueblos indígenas el fortalecimiento de su movimiento político después del asesinato de Gilberto Motato, pero su muerte evidenció que continuaban existiendo intenciones para desestabilizarlo y aniquilarlo. De igual manera, puso al descubierto que el Estado colombiano no tenía intenciones de intervenir oportunamente en la defensa de los Derechos Humanos de los pueblos indígenas y que sus instituciones armadas tenían implicaciones.

Tres días después de lo ocurrido los representantes estatales accedieron a reunirse para concretar las medidas cautelares anteriormente exigidas, sin embargo, las amenazas y asesinatos continuaron. Aproximadamente dos meses después de la muerte de Fabiola Largo, el 24, 25 y 26 de junio, varios líderes indígenas recibieron comunicados y llamadas de amenazas contra su vida: el entonces gobernador del Resguardo indígena de Cañamomo Lomaprieta, Gabriel Ángel Cartagena; el gobernador suplente Gersain Díaz; los gobernadores y suplentes de los resguardos Escopetera y Pirza, Nuestra Señora Candelaria de la Montaña y San Lorenzo; al igual que los dirigentes del CRIDEC. En sus amenazas los paramilitares manifestaron que esperaban la renuncia colectiva de todos los dirigentes indígenas, de no hacerlo harían muertes selectivas o grupales. Este mismo día los pobladores de la comunidad La

Caucana, perteneciente al Resguardo Nuestra Señora Candelaria de la Montaña, vieron más de 300 paramilitares de las AUC pasando por su territorio. (Corporación Reiniciar, 26 de junio de 2002). A raíz de estos hechos, la Corporación Reiniciar solicitó a la Defensoría del Pueblo que activara el Sistema de Alertas Tempranas, puesto que era evidente el riesgo para las comunidades a pesar de que ya se encontraban bajo el amparo del CIDH. Sin embargo, las amenazas continuaron y el 23 de enero del 2003, nuevamente los paramilitares del Frente Cacique Pipintá mandaron un comunicado dirigido a los gobernadores de los resguardos indígenas en el que se les acusaba de cómplices y auxiliares de las organizaciones guerrilleras (Corporación Reiniciar, 31 de enero de 2003).

Con la llegada de las AUC, como una segunda expresión del paramilitarismo en el territorio indígena, el estigma de colaborador o militante guerrillero se acentuó, solo que el riesgo frente a la vida se hizo mayor. Los crímenes justificados por la presencia de las organizaciones guerrilleras, enmascaró las intenciones del control territorial de diversos actores que promovieron el paramilitarismo, para quienes los pobladores indígenas, sus procesos organizativos y sus luchas sociales, fueron la piedra en el zapato.

Sin embargo, a pesar de la violencia paramilitar, ninguno de los gobernadores o dirigentes renunció a sus cargos ni se fue del territorio permanentemente; tampoco fueron disueltas las estructuras organizativas y, aún más, el movimiento indígena postuló nuevamente un candidato para las elecciones de alcalde del municipio de Riosucio. No obstante, los paramilitares cumplieron sus amenazas y los asesinatos individuales y colectivos continuaron a modo de crónicas de muchas muertes anunciadas, aunque esta vez, a diferencia del relato literario, los futuros difuntos tenían la certeza de que la muerte los asechaba.

Así llegó el fin de la vida para otro candidato a la alcaldía municipal de Riosucio, Gabriel Ángel Cartagena. El comunero miembro del Partido Comunista Colombiano y recordado como un hombre jovial, fue asesinado el 8 de junio de 2003 en uno de los parajes de la carretera que comunica al municipio de Supia con Riosucio, llamado la Herradura. Mientras Gabriel Ángel se movilizaba junto a otros dirigentes indígenas en una ambulancia asignada dentro del esquema de transporte de las medidas cautelares, un grupo de paramilitares dispararon con armas de largo alcance y lanzaron granadas. Aunque el ejército estaba a cinco minutos del lugar, tardó 20 minutos en llegar

manifestando no haber escuchado nada (Comisión Colombiana de Juristas, 20 de mayo de 2003). En el ataque homicida, Gabriel Ángel muere junto a Hugo Tapasco, Diego Suarez y Fabio Hernán Tapasco y quedan gravemente heridos Gersaín de Jesús Díaz, Conrado de Jesús Reyes, Pedro Alejandrino Campeón y Norley Calvo (Corporación Reiniciar, 9 de junio del 2003).

Este acontecimiento conocido como la Masacre de la Herradura, fue otro de los hechos violentos que generó un fuerte impacto en el pueblo indígena del Resguardo de Cañamomo Lomapieta y sus procesos organizativos, incluido el movimiento político electoral impulsado junto a los demás resguardos indígenas de Caldas. Tres de las víctimas de esta masacre eran beneficiarias de las medidas cautelares solicitadas por la CIDH al gobierno nacional durante el año 2002. Entre las diferentes razones, planteadas por la organización indígena y por los organismos de derechos humanos, por las que las medidas cautelares no fueron suficientes para evitar su asesinato, fue la evasiva del gobierno colombiano en adoptar medidas políticas y jurídicas eficaces (Corporación Reiniciar, 9 de junio del 2003).

Días atrás, debido a las amenazas recibidas por Gabriel Ángel Cartagena, la Corporación Reiniciar había pedido al Estado medidas de seguridad más extremas para este líder y tres dirigentes más. Nuevamente el Ministerio del Interior no dio ninguna respuesta. Frente a las consecuencias de esta omisión, la citada organización defensora de Derechos Humanos, exigió al gobierno colombiano que demostrara su voluntad manifiesta de proteger a los sobrevivientes de la Unión Patriótica<sup>40</sup> y del Partido Comunista, pues tres de los asesinados estaban vinculados a esta última organización, argumentando que,

---

<sup>40</sup> La Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), en sentencia expedida el 26 de mayo de 2010, estableció la responsabilidad internacional del Estado colombiano por la ejecución extrajudicial de uno de los líderes políticos de la Unión Patriótica el y Partido Comunista Colombiano PCC Manuel Cepeda Vargas. Es la primera sentencia de la Corte, relativa al homicidio de un líder de oposición en Colombia, en la que además se aborda el exterminio de la Unión Patriótica (Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo, 2010). Frente este hecho, catalogado por las organizaciones sociales de genocidio, el 15 de septiembre de 2016 el entonces presidente Juan Manuel Santos, en el escenario de un acto de reconocimiento de responsabilidad del Estado, pidió perdón público, por medio de las siguientes palabras: “Quiero expresar que el exterminio y desaparición de la Unión Patriótica jamás debió haber ocurrido; y reconocer que el Estado no tomó las medidas suficientes para impedir y prevenir los asesinatos, los atentados y las demás violaciones, a pesar de que esa persecución estaba en marcha [...]Es responsabilidad del Estado dar todas las garantías posibles para que estos hechos no vuelvan a ocurrir, incluyendo la garantía de que sus agentes y la sociedad en general se abstengan de la estigmatización que tanto contribuyó a la violencia contra la UP” (CNMH, 2016). Sobre este genocidio se ha establecido un número aproximado de 3000 militantes asesinados.

La falta de efectividad en la protección de los Embera Chamí es consecuencia directa de la llamada política de seguridad democrática del Gobierno de Uribe Vélez: Su verdadero objetivo es acabar con las organizaciones que, como los indígenas, reclaman su propia autonomía y cuestionan el modelo oficial. Para ello, el Estado, a través de su fuerza pública, hace la vista gorda ante la actuación de los grupos paramilitares o directamente macartiza y reprime legalmente a quienes le critican (Corporación Reiniciar, 9 de junio de 2003).

La Masacre de la Herradura, es expresión de la constante persecución política y étnica que ha sufrido el pueblo Embera Chamí del departamento de Caldas y la negligencia del Estado por evitar las violaciones a los Derechos Humanos. Ella devela el vínculo entre el paramilitarismo, las estructuras políticas y económicas locales y las instituciones estatales. Según las declaraciones del jefe paramilitar Ernesto Baez ante los fiscales de la Unidad de Justicia y Paz en el año 2012, la masacre fue ordenada por el comandante del Cacique Pipintá, Pablo Hernán Sierra alias Alberto Guerrero, debido a que los políticos indígenas eran un impedimento para el triunfo de candidato José Arcadio Villada del Movimiento Colombia Democrática, presidido en ese momento por el senador Mario Uribe Escobar, primo del entonces presidente Álvaro Uribe Vélez (Verdadabierta, 2012)

En noviembre del 2009 un juez especializado de Manizales, condenó como coautores de la Masacre de la Herradura a Jorge Arcadio Villada García, entonces candidato a la alcaldía de Riosucio por el partido de la U (CNMH, junio de 2003), Fabio César Mejía Correa, desmovilizado de las Autodefensas Unidas de Colombia y a Jorge Arturo Osorio, sargento de Ejército Nacional. Igualmente fueron condenados Pablo Hernán Sierra García, alias Alberto Guerrero, comandante del Bloque Cacique Pipintá, María Bianed Castaño Patiño y Luis Gonzaga Gañan Tabasco. Asimismo, la Fiscalía 35 Especializada de la Unidad de Derechos Humanos de Medellín, inició procesos de investigación de varias personas implicadas, entre ellos Ernesto Báez, luego de que fuera excluido de Justicia y Paz; al igual que contra tres comerciantes, dos de Riosucio y uno de Supia, quienes fueron acusados por el paramilitar Carlos Enrique Vélez, alias Victor de estar implicados en la ejecución de la masacre (La Patria, 5 marzo del 2015; Campaña Nacional e Internacional por el derecho a defender los Derechos Humanos en Colombia, noviembre de 2010, p. 10).



Los anteriores crímenes del paramilitarismo, acontecidos durante la década del 2000, son analizados de la siguiente manera por uno de los líderes indígenas:

En el 2000 viene todo el tema de la estructura paramilitar, y esa estructura paramilitar viene con una misión muy concreta: desestructurar el movimiento político. Porque se sabía que en Riosucio esos políticos de la zona no tenían mucho que hacer políticamente. En la medida que la comunidad indígena iba cobrando conciencia, iba cobrando mejor organización, consideraban que los partidos políticos no habían hecho nada, que no era la opción de la derecha sino de la opción del movimiento social y movimiento indígena. (...) . Es clarito en las investigaciones, de lo involucrado que han estado los políticos de la zona en estructuras paramilitares, o en el apoyo a que esas estructuras paramilitares vengan a la zona y atenten contra la vida de los indígenas que están al frente haciendo presión en lo político, como el caso de Gabriel Cartagena.

Esa estructura paramilitar fue traída por empresarios riosuceños, por políticos que han negado y han estado siempre en contra de la comunidad indígena, de los líderes indígenas; algunos fueron afectados por la presencia insurgente por cuestiones de secuestros, por cuestiones de extorsión por cuestión de homicidios. Por ejemplo, se plantean que la familia Balan carga con un gran odio hacia las comunidades indígenas porque la guerrilla le ha matado un hijo. Entonces, creen que efectivamente los cabildos tienen nivel de compadrazo con la insurgencia, por ahí la emprenden finalmente en un odio con los cabildos. (Trabajo de campo Informe de caracterización. Entrevista a Hector Jaime Vinazco, exgobernador Resguardo Cañamomo Lomarpíeta, octubre de 2015).

A pesar de las violaciones a la vida y la integridad del pueblo Embera Chamí, a través de las cuales sectores sociales y políticos pretendieron controlar los escenarios de gobierno local, regional y nacional, y defender un discurso hegemónico sustentado en la construcción de representaciones de los pueblos indígenas como guerrilleros; en los comicios electorales del año 2003 el movimiento político indígena, postuló otro candidato y ganó la alcaldía del municipio de Riosucio.

Entonces ya eso pues generó un efecto contrario a lo que ellos pensaban, ellos pensaban que matando a Gabriel -y más que eso si fue una matada muy dura, con ráfagas de fusil, granadas y todo eso fue violento- entonces nosotros nos íbamos a refugiar nuevamente como había pasado en el 88. Y bueno no pasó, y finalmente volvimos a hacer convención y lo que decidió era que yo renunciara a la postulación a la asamblea y asumiera la candidatura a la alcaldía (Trabajo de campo, entrevista a Darío Edgardo Tapasco, febrero de 2016).

Darío Edgardo Tapasco es electo en el año 2004 como primer alcalde indígena del municipio de Riosucio. Y a pesar de que las amenazas y la violencia continuaron, el movimiento político indígena ganó tres alcaldías más: La alcaldía de Riosucio con Abel David Jaramillo entre el 2012 y el 2016, las alcaldías de Riosucio con Bernardo Arbey Hernández y Supía con Omairo Ayala Cataño en el periodo 2016 – 2020. También obtuvo importantes representaciones en los consejos municipales y dos congresistas en la Cámara de Representantes: Hernando Hernández (2010- 2014) y Abel David Jaramillo (2018- 2022).

La dinámica política anteriormente descrita de los resguardos del Alto Occidente de Caldas, demuestra la presencia de lo que Romero (2000) llama un campo de acción. Para el caso particular, configurado por diferentes sectores sociales –fuerzas armadas, funcionarios estatales, empresarios locales, integrantes de partidos políticos- que enmarcó en la figura del enemigo interno a los comuneros y líderes indígenas, rotulándolos como guerrilleros o colaboradores de la guerrilla. Dicho encuadramiento tiene su sustento en varios aspectos: primero, en el ser indígena como depositario de un estigma construido históricamente –incivilizado, salvaje, bárbaro-; segundo, en la configuración de los resguardos indígenas como poseedores de un reconocimiento como grupo étnico portador de derechos territoriales y culturales ancestrales, que les brinda un margen de autonomía; tercero, en los procesos de recuperación de tierra; y cuarto, en la construcción de un movimiento político indígena que asumió una participación activa en el escenario político electoral local, disputando a los partidos tradicionales las administraciones municipales.

Lo anterior expresa una suerte de dualidad en la construcción política del Estado colombiano, pues, a la par que origina un escenario de democratización que abre la posibilidad de la inclusión de grupos sociales en el debate público, reconoce la diversidad cultural y atribuye derechos especiales a indígenas y negritudes -fruto de los proceso de paz y del neoliberalismo cultural-, al mismo tiempo convierte en objeto de señalamiento y persecución a los mismos sectores que pretende reconocer e incluir. Lo que remite a una discusión muy álgida en Colombia: la existencia de genocidios, los grados de participación del Estado en ellos y la relación del Estado con el paramilitarismo. Y para el caso de nuestro periodo de estudio, la acentuación de dichos genocidios durante el gobierno de Álvaro Uribe Vélez.

Pero la dinámica política del Alto Occidente, también demuestra otro aspecto, la capacidad de resiliencia de los resguardos indígenas, la construcción de estrategias para sobreponerse de la violencia, para saber convivir con ella y seguir siendo comunidades indígenas en su territorio. Advierte que la guerra en Colombia, ha sido asumida por las víctimas desde el aprendizaje de estrategias para sobrellevarla y esquivar sus fatídicas consecuencias.

## **2.5. Otras expresiones de la violencia en la década del 2000**

Durante la década del 2000 no solo el conflicto social armado se expresó a través de asesinatos a los líderes indígenas y de ejecución de masacres; otra serie de hechos violentos realizados por el paramilitarismo, por las fuerzas armadas del Estado y por la guerrilla, afectaron la vida de los pobladores indígenas. Debido a la magnitud de los mismos y a los alcances de esta investigación, consignaré solo algunos casos, advirtiendo que para tener una claridad completa sobre estos hechos, puede profundizar en las denuncias, comunicados e informes que existen al respecto, emitidos tanto por las organizaciones indígenas como por organizaciones defensoras de derechos humanos: la Corporación Reiniciar, la Comisión Colombiana de Juristas y entidades como Defensoría del Pueblo y el Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos<sup>41</sup>.

### **2.5.1. Los asesinatos selectivos como configuradores de un régimen de terror**

Como lo expone el CNMH (2013), “la violencia contra la población civil, antes que un daño colateral, ha sido un recurso empleado de manera premeditada por los actores armados” (p. 38). Estos despliegan sus repertorios de violencia contra la población civil como una forma de debilitar al oponente y acumular fuerzas, obligándola a transferir o mantener sus lealtades.

Y si bien las grandes masacres<sup>42</sup>, los atentados terroristas o los magnicidios, se han configurado como los hechos más visibles del conflicto armado en Colombia, son los

---

<sup>41</sup>La mayoría de estos documentos no circulan por internet, son fuentes escritas presentes en los archivos de las organizaciones defensoras de derechos humanos y del movimiento indígena.

<sup>42</sup>El CNMH hace una distinción entre masacres grandes, aquellas de más diez personas asesinadas, y masacres pequeñas, entre 4 y 6 personas.

asesinatos selectivos, las desapariciones forzadas, los secuestros y las masacres pequeñas, las más frecuentes y letales (CNMH, 2013).

Estas modalidades configuran una violencia de alta frecuencia y baja intensidad, y hacen parte de las estrategias de invisibilización, ocultamiento o silenciamiento empleadas por los actores armados. De hecho, fueron precisamente estas modalidades que poco trascendieron en el plano nacional, pero que tuvieron un alto impacto en el ámbito local, las que invadieron de manera duradera la cotidianidad de las víctimas (p. 42).

A partir de estas dinámicas de la violencia, es posible explicar una serie de asesinatos selectivos contra los comuneros que ocurrieron en los cuatro resguardos indígenas. Entre febrero y abril del año 2002, el informe del Observatorio del Programa Presidencial de los Derechos Humanos enuncia los siguientes para el municipio de Riosucio:

El 10 de marzo, en horas de la noche, fueron asesinados los esposos indígenas William Tapasco Largo y Celina Largo Castaño, pertenecientes a la comunidad de Planadas del resguardo Cañamomo Lomaprieta. Diez días después, en el mismo resguardo, en la comunidad de Panesso, fue sacado de su residencia y posteriormente asesinado el joven indígena Jhon Jair Hernández Cataño. Dos días después, en la parcialidad de Escopetera Pirza, fue muerto Álvaro Reyes Uchima. El 9 de abril, en el resguardo Cañamomo y Lomaprieta, en jurisdicción de Riosucio, en la escuela de la comunidad de Sipirra, fue ultimada la dirigente indígena y ex-gobernadora del Resguardo de Nuestra Señora Candelaria del a Montaña y ex- candidata a la alcaldía de Riosucio, Fabiola Largo Cano [...]. El 16 de abril, miembros de un grupo armado no identificado irrumpieron en un sitio de diversión del resguardo Cañamomo Lomaprieta y asesinaron a Horacio de Jesús Trejos. Días después, el 27 de abril, fueron ultimados Duván González y Elmer Reyes, ambos de la parcialidad Escopetera Pirsa. El día siguiente, fueron asesinados Danilo Romero y Luis Carlos González pertenecientes a Cañamomo Lomaprieta (p. 38)

Y los siguientes asesinatos para el municipio de Supía, durante el mismo periodo

En la comunidad del Bajo Sevilla, el 23 de febrero, en horas de la noche, fueron asesinados los indígenas Aicardo Antonio Ayala Ayala y Milton Ayala Andica. El 16 de marzo, en horas de la mañana fue ultimado el indígena Aristides Vélez en hechos ocurridos en la comunidad El Brasil. (p. 39)

Este alto número de asesinatos, 13 personas en un periodo de solo 3 meses –febrero, marzo y abril de 2002- más los hechos ocurridos anteriormente y los que siguieron en el 2003, dio lugar a que se realizaran varias movilizaciones por la paz y contra la violencia (junio de 2002, marzo de 2003). Estas se acompañaron de la declaratoria de los resguardos como Territorios de Paz, Diálogo y Convivencia.

Sin embargo, los asesinatos prosiguieron y en el año 2004, posterior al triunfo del movimiento indígena en el escenario de la representación política local, nuevamente aparece un nuevo pico de violencia. Entre enero y septiembre de 2004 fueron asesinadas 20 personas, desaparecieron forzosamente dos, continuaron las amenazas colectivas, y fueron reclutados varios jóvenes comuneros. (Defensoría del Pueblo, 2007). Si bien sobre estos asesinatos no hubo ningún tipo de esclarecimiento, las organizaciones indígenas señalan como autor a las AUC.

Así pues, los asesinatos selectivos junto a las masacres pequeñas, desapariciones, amenazas y desplazamientos, configuraron el proceder usado por los paramilitares para exterminar al oponente político. Los asesinatos selectivos y las masacres pequeñas permitieron que sus actuaciones adolecieran de la espectacularidad y el impacto que significa una masacre grande. Lo que permitió que la mayoría de estos hechos estén aún en la impunidad, y que muchos no se vinculen judicialmente como asesinatos políticos. De esta manera, los asesinatos selectivos fueron configuradores de un régimen de terror diseñado para silenciar a las víctimas y garantizar la impunidad del crimen (CNMH, 2013, p. 45). Este régimen se alimentó de otras acciones que obstaculizaron el transcurrir de la vida y que hacen parte de las estrategias llevadas a cabo por el paramilitarismo contra quienes consideraron sus oponentes políticos: las restricciones para la provisión de alimentos y circulación por el territorio, la interrupción de los eventos culturales, el robo de pailas y la quema de trapiches<sup>43</sup>, la censura a las reuniones organizativas, entre otros. Los paramilitares emitieron comunicados o transmitieron voz a voz, la imposición de horarios para circulación por el territorio o para la realización de actividades. Uno de sus lemas, que apareció inscrito en paredes y panfletos, profesaba: “Los chicos buenos se acuestan temprano, los malos los acostamos nosotros”. De la misma manera restringieron el inicio, antes de la salida del

---

<sup>43</sup> La paila es un instrumento utilizado para la elaboración de la panela artesanal. El trapiche es todo el engranaje requerido para la producción de este alimento

sol y después del ocaso, de labores del campo; lo que afectó importantemente la economía de las familias y comunidades. Un ejemplo al respecto fueron los obstáculos en la elaboración de la panela, producto que constituye una de las principales fuentes de ingreso de las familias. La molienda<sup>44</sup>, que usualmente suele iniciarse a las tres, cuatro o cinco de la mañana, y que requiere de proceso comunitarios como la mano prestada, solo podía empezarse después de las seis, repercutiendo en la disminución de la producción.

### **2.5.2. Las FARC y las disputas por el territorio**

En los primeros años de la década del 2000 el Frente Aurelio Rodríguez de las FARC fortaleció su presencia y acciones en el territorio, al igual que intensificó la confrontación y la disputa con el Frente Cacique Pipintá y la fuerza pública. En febrero de 2001 este grupo guerrillero atacó la estación de policía del centro poblado del Resguardo de San Lorenzo. (Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos, 2006, p.34). En el año siguiente este grupo armado hizo una nueva toma a este lugar, realizó emboscadas a patrullas de policía y secuestró a varias personas. Si bien las FARC venía realizando secuestros desde 1997, “en el 2002 es cuando se registra el pico más alto con 41 víctimas, la mayoría de ellas producto de un hecho masivo llevado a cabo el 6 de agosto en Riosucio, donde fueron Plagiadas 24 personas” (Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH, 2006, p. 34). Los secuestros continuaron hasta el año 2005. Las FARC también realizaron otras acciones contra la integridad de las comunidades indígenas: asesinatos, reclutamientos a menores, ocupación de casas y acusaciones a los pobladores de colaboradores del ejército.

### **2.5.3. Las agresiones de las Fuerzas Armadas de Estado**

Las Fuerzas Armadas del Estado también cometieron graves delitos contra la integridad física y cultural de los Embera Chamí del Alto Occidente de Caldas. Además de la participación de algunos de sus miembros en los asesinatos mencionados, durante la década del 2000 el Ejército, la Fuerza Aérea y la Policía Nacional ocuparon casas y lugares de uso público, agredieron a los comuneros en reuniones comunitarias, ametrallaron el territorio, hicieron capturas ilegales, agredieron verbal y físicamente pobladores indígenas y los acusaron de guerrilleros o colaboradores.

---

<sup>44</sup> La molienda es el proceso de producción de la panela.

En el año 2004 la fuerza aérea colombiana con base en Rionegro Antioquia, ametralló los cerros de Lomagrande, Cerro Gallo y Sinifana, ubicados en las comunidades de la Iberia, Amolador, Pulgarín, Cañamomo y Planadas. El ametrallamiento duró entre 15 y 20 minutos y fue realizado por tres helicópteros; el flanco principal fue el sitio sagrado de Sinifana (Defensoría del pueblo, 7 y 8 de junio 2015).

Ese día del ametrallamiento, ese día, yo iba por aquí. Más o menos, y corroborando con lo que dijo un compañero, había empezado desde muy temprano la revolotiera de la avioneta. Pero ya propiamente el ametrallamiento se produjo por ahí de las cinco de la tarde en adelante. Yo iba por aquí, por este camino venia yo, ya había salido del trabajo que realizaba en el cabildo, cuando al caer a Puente Tierra, empezó el primer ametrallamiento por aquella parte del río hacia el cerro Sinifaná, como que le disparaban de allá de la dirección del río como al Cerro Sinifaná. Luego, se trasladaron hacia esa parte allí, como por Tindina. Y entonces ya cuando ese ametrallamiento por allí, a mí me toco llegar ya por las travesías, me tocó ver ese avión más o menos como a una distancia, como de aquí a ese árbol. Y el susto que le da a uno pues es siempre grande. Y entonces yo vi a los oficiales, al oficial que taba ahí manejando, yo hasta alce las manos porque si no... (Trabajo de campo, Grupo focal octubre de 2015)

Al día siguiente las autoridades del resguardo colocaron la denuncia ante diferentes instituciones departamentales y municipales y solicitaron la creación de una comisión de esclarecimiento. Durante el proceso de aclarar lo ocurrido, la Fuerza Aérea argumentó que estaba persiguiendo un campamento de la guerrilla que se encontraba, supuestamente, en la casa del gobernador suplente Pedro Alejandrino Campeón, lo que fue desmentido por la comisión, quien además advirtió sobre las afectaciones sufridas a las casas de los comuneros. Frente al ametrallamiento no ocurrió ningún tipo de sanción, como tampoco de reparación.

Además de esta acción contra la integridad y la vida del pueblo Embera Chamí, los siguientes hechos ilustran otras acciones llevadas a cabo por el Ejército, las cuales fueron denunciadas ante diferentes organizaciones por el Consejo Regional indígena de Caldas:

El 27 de mayo del 2000, tropas del Batallón Ayacucho registraron sin orden legal la finca La Pangola de propiedad del Cabildo. El 22 de octubre del 2001, tropas del Batallón Ayacucho amarraron e insultaron a dos menores comunidad de Panesso y censaron a

varias familias. En el mismo mes de octubre, el Ejército Nacional acusó a un docente de la comunidad de Panesso como integrante de un grupo al margen de la ley. El 24 de febrero del 2003, en el despliegue de operativos militares, el Ejército concentró en la cancha múltiple a la comunidad de Panesso y rapó la cabeza de varios comuneros. En agosto de 2003, en los sectores de la Central, Comunidades de Panesso y la Rueda, un cabo del ejército de apellido Zapata maltrató psicológicamente a algunos comuneros emitiendo afirmaciones que pusieron en riesgo su integridad. El día 15 de febrero de 2005, el soldado Martínez Richard, perteneciente a un grupo de control del Batallón Ayacuyo, se refirió a la guardia indígena de los Resguardos de Cañamomo Lomaprieta y Nuestra Señora Candelaria de la Montaña, como “guerrilla indígena” (CRIDEC, febrero 18 de 2005)

Otro de los graves hechos cometidos por la fuerza pública contra la población Embera Chami, fueron los intentos de captura ilegal, principalmente contra jóvenes comuneros, en escenarios deportivos. Uno de ellos ocurrió el 26 de octubre del año 2008, cuando en un partido de fútbol que se realizaba en la comunidad de la Iberia del Resguardo de Cañamomo Lomaprieta, varios hombres armados y vestidos de civil trataron de capturar ilegalmente al joven Esteban Tapasco. La comunidad interfirió para evitar la captura y los hombres dispararon hiriendo al comunero, al igual que al mayor José Ceferino Cañas de 74 años. Los agresores fueron detenidos por la comunidad, hasta el momento en que llegaron miembros de la Policía Nacional y afirmaron que los agresores pertenecían al Grupo Gaula de la Policía de Caldas (Comité Permanente por la Defensa de los Derechos Humanos, 2008).

#### **2.5.4. Afectaciones al tejido cultural y social**

Las actuaciones realizadas por las Fuerzas Armadas estatales configuraron la política del enemigo interno, que como ya se ha mencionado, clasifica e identifica a las comunidades sociales como integrantes o colaboradores de los grupos guerrilleros. Estas expresiones de violencia, sumadas a las ejecutadas por el paramilitarismo y la guerrilla, generaron efectos sociales, subjetivos y emocionales que afectaron la experiencia cultural, económica y comunitaria de los pobladores indígenas.

Uno veía en una época que desplazaron algunas personas como bajaban los niños descalzos, señoras a medio vestir, decían que iban a asesinar a los muchachos a todos los hombres que nos iban a echar del territorio, que nosotros éramos unos guerrilleros



entonces uno como niño crece más como psicológicamente. Y empezaron a asesinar a las personas dentro de la comunidad y de las comunidades vecinas, con lo cual uno se sentía muy mal, uno se sentía triste porque, pues, uno pensaba que, así como le había pasado al vecino también le iba a pasar a uno. Uno a veces ya no podía hablar con nadie extraño, en nuestros territorios acostumbramos ser saludables, les brindamos agua a las personas, las vemos por ahí y les preguntamos de donde vienen, si quiere agua le brindamos bebida. Todas esas cosas, entonces al verse diferentes grupos ya empezaban a señalar que uno pertenecía a un grupo simplemente por el hecho de ser las personas del territorio amables” (Trabajo de campo, grupo focal octubre de 2015)

El miedo se fue tomando la vida cotidiana, la cual se hizo más difícil con las restricciones en la realización de actividades económicas, colectivas, familiares y comunitarias como: la compra de alimentos, la molienda, el desarrollo de procesos colectivos como la minga o mano prestada, la visita a los vecinos y familiares en horas de la noche, las reuniones organizativas, los eventos culturales, las celebraciones sociales y las fiestas comunitarias. En el impedimento del desenvolvimiento de estos aspectos, influyó de manera importante las restricciones impuestas por los actores armados, especialmente por el paramilitarismo, de circular libremente por el territorio y de realizar actividades en horas de la noche. Estas restricciones se sumaron a la presencia de actores armados que también implicaron en la movilidad, pues se temía encontrarlos en los caminos y ser interceptados por ellos. Los impedimentos para los procesos colectivos y comunitarios afectaron los lazos de solidaridad y el tejido cultural y social, como lo cuenta una de las comuneras de la siguiente manera:

Tuvo mucho que ver por ejemplo en el fraccionamiento con la familia, porque como anteriormente no había nada de esas cosas uno se iba pa donde las familias hasta tarde de la noche a compartir que una merienda, lo que decía que una merienda un bizcocho y un café, no quedábamos hasta tarde hablando sobre lo de los espantos, sobre todo eso, debido a esas cosas entonces ya las familias se fueron quedando en sus casas, ya no había como ese compartimiento de experiencias y todo eso no. Porque o sea y ya no se hacía tanto la tradición oral, porque nosotros no podíamos desplazarnos a otras casas a los de nuestra familia porque entonces de pronto nos encontrábamos esta gente y alguna cosa ahí ahí se fue fracturando como un poquito ese, ese, esa unidad que había en las familias, porque ya no salíamos, nos daba miedo, de pronto las fiestas que se hacían o algo que no eran tan seguidas, como ahora, eran eventuales pues no se hacían tampoco tan seguidas porque daba temor de que, de que pronto esta gente llegara allá y nos

podiera pues ha, le pudiera hacer algo a la comunidad. Entonces las relaciones de las visitas de noche, las andadas, las visitas a los enfermos que también se hacían de noche pues en el día no se podían, se fueron restringiendo, ya, ya no había como tanta. Se perdió la solidaridad en cuanto a las cosas que se hacían de noche porque ya no había la oportunidad de salir por el temor a que de pronto pasara esta gente e hiciera alguna cosa” (trabajo de campo, entrevista octubre de 2015)

## 2.6. Los grupos pos-desmovilización de las AUC y la extracción minera

En el año 2005 el gobierno del presidente Álvaro Uribe Vélez emite un marco jurídico con el fin consolidar el proceso de desmovilización de los grupos paramilitares que venía cociéndose desde el año 2002, llamado *ley de Justicia y Paz o ley 975*<sup>45</sup>. Treinta y dos mil paramilitares se desmovilizan en un escenario de amnistía en el que primó “la verdad” sobre la justicia, bajo el lema de “verdad y reparación”, pagando penas máximas de 8 años de prisión con el compromiso de esclarecer los hechos de violencia realizados a través de la modalidad testimonial de *versiones libres*.

Este proceso de justicia trajo consigo múltiples cuestionamientos. Uno de ellos, fue las críticas al gobierno colombiano por realizar negociaciones con un actor armado aliado en su lucha contra la guerrilla<sup>46</sup>. Otro cuestionamiento fue el lugar dejado a las víctimas dentro del proceso. El escenario judicial no se constituyó como un “*espacio de impugnación del discurso victimario mediante el empoderamiento de las voces de las víctimas*” (GMH, 2013), lo que acarreó que las confesiones de los paramilitares se enmarcaran en sus intereses y a auto-representaciones. Un cuestionamiento más, fue

---

<sup>45</sup>Para este propósito, se crea el Tribunal de Justicia y Paz y la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR) como instancias encargadas de facilitar la reincorporación social de los desmovilizados, por medio de un modelo especial de judicialización que prevé penas alternativas para aquellos que contribuyan al esclarecimiento de la verdad y la reparación de las víctimas (Vicepresidencia de Colombia, 2014)

<sup>46</sup>La vinculación del Estado colombiano con el paramilitarismo es un asunto que puede ser rastreado desde el periodo denominado La Violencia, pero su expresión más contemporánea data del año de 1982 en el que se crea la legislación que promueve la creación de grupos de Autodefensas, denominados CONVIVIR. Durante el periodo presidencial de Alvaro Uribe y anteriormente, en el desempeño de sus funciones como gobernador de Antioquia, éste vínculo se acentúa tanto de manera legal como ilegal. El fenómeno de la “parapolítica en el que priman las vinculaciones a políticos pertenecientes al entonces partido del gobierno, como también las múltiples vinculaciones de Álvaro Uribe con el paramilitarismo, denunciado por organizaciones de Derechos Humanos y por los mismos victimarios; son algunos de los ejemplos de la citada vinculación (GMH, 2012).

el predominio de la impunidad en los juicios, tanto a los paramilitares<sup>47</sup> -los cuales fueron favorecidos por condenas mínimas respecto a la magnitud de sus crímenes-, como a sus promotores, financiadores y beneficiarios, en los que se cuentan políticos, empresarios, servidores públicos, terratenientes y narcotraficantes. Un cuarto elemento controversial del proceso de Justicia y Paz, fue su parcialidad e irregularidad, puesto que una parte importante de los actores desmovilizados prontamente se rearmaron y reincidieron delinencialmente. “Lo que dio lugar no a la superación cabal y efectiva del complejo fenómeno paramilitar, sino a la afectación de sus estructuras armadas” (GMH, 2015, p. 231)

Con este proceso de *Justicia y Paz*, como lo expresan los estudios del Centro Nacional de Memoria Histórica (2015 b) -siguiendo a los investigadores Mauricio García y Fernán Gonzáles-, a las AUC le suceden una serie de grupos armados ilegales, “surgidos en distintas regiones como expresión de continuidad de formas de protección y control que se relacionan con intereses entrelazados entre economías ilegales -especialmente la cocalera- y legales de interferencia y participación en poderes públicos” (p. 32). Y como lo sigue formulando el mismo estudio: “Nada indica que el pacto de desmovilización y reintegración con los paramilitares cuestionara, o mejor aún, considerada el desmonte de tal tipo de reconfiguración del poder impuesto por el narcoparamilitarismo y sectores de élites regionales” (p. 32).

Estudios como el de Echandia (2013), han demostrado la existencia de una continuidad territorial entre las AUC y el paramilitarismo que le sucedió, pues “se localizan en las mismas zonas y bajo el control de narcotraficantes que son parientes o segundones de los jefes que entraron en negociación con el primer gobierno de Uribe Vélez” (p. 21). Ahora bien, como el mismo autor lo plantea, su accionar se extiende a más lugares de la geografía nacional y su economía no solo se sustenta en el negocio de la cocaína, sino también en el oro, el cual actualmente es una fuente importante de financiación (Massé, 2012, citado en Echandia, 2013). Es por esto que desaparecida la forma

---

<sup>47</sup> Durante este periodo (2005 – 2008), es decir desde el momento de emisión de la Ley 975 hasta la extradición de los principales jefes del paramilitarismo, solo 600 de los 32 mil paramilitares desmovilizados comparecieron ante la fiscalía, 973 restos de desaparecidos fueron encontrados de los 48.000 registrados en Colombia, 1200 desmovilizados fueron asesinados y 1600 recapturados, 70 grupos paramilitares seguían actuando en 25 departamentos. Igualmente uno de cada 30 puestos de elección popular en Colombia fueron cooptados por un proyecto político<sup>8</sup> entre empresarios, narcotraficantes y paramilitares (Morris & Lozano, 2010).

organizativa de AUC, el paramilitarismo se reconfigura desde el sistema de redes clientelares históricamente existentes que han utilizado las instituciones públicas a favor de intereses particulares (Duncan, 2011) interfiriendo de manera particular en la gestión municipal.

Este tipo de paramilitarismo, posterior al “proceso de desmovilización”, ha sido nombrado de diferentes maneras. A principios de 2006 el sexto Informe Trimestral del Secretario General al Consejo Permanente sobre la Misión de Apoyo al Proceso de Paz en Colombia (MAPP/OEA, 16 de febrero de 2006) los llama Bandas Criminales (BACRIM). Mientras que otras entidades del Estado como el Centro Nacional de Memoria Histórica, la Defensoría del Pueblo y diversas organizaciones sociales y defensoras de Derechos Humanos, las nombran como Grupos Pos-desmovilización, advirtiendo sus vínculos con el paramilitarismo anterior. Ya en el año de 2016, el gobierno nacional cambia su manera de denominarlas. Por medio de la Directiva Permanente No 15 de 22 de abril del Ministerio de Defensa Nacional, las BACRIM pasan a ser llamadas como Grupos Armados Organizados (GAO). El cambio de nombre se justifica por los niveles de hostilidad de estas organizaciones, suponiendo un replanteamiento en la manera cómo deben de ser enfrentadas, por lo que se faculta su combate a las Fuerzas Militares y no a las Fuerzas Policiales como ocurrió con las BACRIM. A pesar de este reconocimiento el gobierno continúa negando su naturaleza paramilitar, así es expresado en palabras del Ministerio de Defensa Nacional:

Estos grupos carecen de ideología política y la aplicación de la presente directiva no les concede estatus político alguno. Sin embargo, no por ello, se puede desconocer que su actuación tiene un alcance nacional e internacional, que, a partir de la concertación de sus integrantes, está asociado para la comisión de diferentes delitos con fines económicos y materiales (Ministerio de Defensa Nacional - Colombia, 2016, p. 4).

En el territorio de los cuatro resguardos de los municipios de Riosucio y Supia, la nueva manifestación del paramilitarismo se expresó, primero, a través del Frente Cacique Pipintá, quien no se desmovilizó en el escenario de acuerdos con las AUC (CNMH, 2015 b) y de nuevos grupos armados ilegales derivados de las Autodefensas del Magdalena Medio. Para el año 2006 en los municipios de Riosucio y Supia estas organizaciones realizaron acciones articuladas (Defensoría del Pueblo, mayo 18 de 2007) y luego actuaron junto a los grupos autodenominados Aguilas Negras, Rastrojos y

Urabeños. La presencia de las Águilas Negras en el territorio fue señalada en el año 2009 en los informes de la Defensoría del Pueblo, en atención a las denuncias de los habitantes. Y la presencia de las otras dos organizaciones paramilitares, también fue indicada por esta entidad en el Informe de Riesgo No 032–14 AI de noviembre 19 de 2014. A estos últimos se les acusó de la muerte de Fernando Salazar Calvo, presidente de la Asociación de Mineros Artesanales del Resguardo indígena Cañamomo Lomapieta, municipios de Riosucio y Supía Caldas (ASOMICARS), ocurrida el 7 de abril del año 2015 (Autoridades indígenas Resguardo Cañamomo Lomapieta, 8 de abril de 2015)

La muerte de Fernando Salazar estuvo vinculada a las nuevas dinámicas del paramilitarismo en las que, como fue mencionado anteriormente, la minería de oro se convirtió en un factor de interés estratégico para la financiación económica de los grupos armados ilegales. Desde la primera organización minera creada por el Resguardo de Cañamomo Lomapieta en 1999, que tuvo por nombre La Casacha, el resguardo implementó diversas medidas para hacerle frente a empresas mineras a las que, desde los años 90 del siglo XX, les fueron otorgadas licencias de explotación. Y aun cuando durante estos años de finales de 1990, los resguardos de Cañamomo Lomapieta y San Lorenzo interpusieron una acción de tutela que falló a su favor respecto a la intrusión de empresas mineras, la extracción de oro por parte de terceros continuó en el territorio (Herrera y García, 2012). Esta situación se complejizó aún más a finales del año 2007 e inicios del 2008, debido a que la empresa trasnacional Aglo Gold Ashanti realiza- sin ningún permiso y violando el derecho a la consulta previa- una prospección aérea del territorio de Cañamomo Lomapieta, aumentando el número de interesados en realizar explotación minera provenientes de otros municipio y departamentos. La llegada de estos foráneos interesados en las minas, generó el paso de una extracción de tipo artesanal a otra de mayor escala, lo que a su vez acarreó una serie de problemas como: la presencia de grupos armados, el deterioro ambiental, el debilitamiento del gobierno propio y la transformación de valores culturales (Carlos Eduardo Gómez, entrevista octubre de 2015)

Como una manera de solucionar o menguar esta nueva situación, el Resguardo de Cañamomo Lomapieta, crea ASOMICARS y reguló el tema minero por medio de la resolución 031 del 17 de julio de 2011. Sin embargo, a partir de las regulaciones

puestas en marcha se desataron amenazas de muerte contra varios miembros del resguardo, específicamente contra los exgobernadores Hector Jaime Vinazco y Carlos Eduardo Gómez, y contra los dirigentes de ASOMICARS como Fabio Moreno y Fernando Salazar Calvo. Este último fue asesinado el 7 de abril de 2015, sin que hasta la fecha se haya esclarecido judicialmente la identidad de sus responsables, aunque todo parece indicar, según afirman los comuneros, que su homicidio estuvo relacionado directamente con la función de implementar las regulaciones al tema minero y con el rechazo a la presencia de grupos paramilitares en el territorio indígena.

Este tenso problema ligado a la explotación de recursos mineros dio lugar a la acción de tutela (Expediente T- 5.161.395) interpuesta en el año 2015 por el entonces Gobernador Carlos Eduardo Gómez, acción que tuvo respuesta a través de la sentencia T -530 de 2016 de la Corte Constitucional, en la que se dispone la suspensión de contratación, formalización e inscripción de los títulos mineros en el territorio del Resguardo.

## **2.7. Etnocidio y defensa organizativa y territorial**

Durante el trabajo de campo entrevisté a Abel David Jaramillo, uno de los líderes emberas quien fue alcalde del municipio de Riosucio durante el periodo de 2012 al 2016 y actualmente es representante a la Cámara. Él, igual que muchos otros líderes indígenas, recibió un gran número de amenazas que pusieron en peligro su vida, por lo que le fueron otorgadas medidas cautelares. Al preguntarle acerca de las razones por las que los comuneros que corrían un alto riesgo, no habían optado por la opción del desplazamiento o el exilio, me contestó que esto se debía a que sus ombligos fueron muy bien enterrados.

En muchas comunidades rurales de América Latina, el ombligo de los recién nacidos se entierra para que sus miembros tengan un profundo arraigo por su territorio. El arraigo de los hombres y mujeres que conforman los resguardos indígenas del Alto occidente de Caldas, se expresa en la permanencia territorial a través de dinámicas de retorno, la búsqueda del “saneamiento” de sus resguardos por medios de litigios y trámites legales y las acciones de recuperación de tierras; al igual que en la continuidad de sus procesos organizativos y políticos a pesar de la magnitud de la violencia fruto del conflicto social armado.

Por esta razón, las organizaciones defensoras de Derechos Humanos como la Corporación Reiniciar, la Comisión Colombiana de Juristas, la Defensoría del pueblo y los líderes de las organizaciones indígenas, argumentan la existencia de una *violación sistemática del derecho a la vida, la integridad, la libertad y la autonomía del pueblo Embera Chamí que habita los municipios de Riosucio y Supía, por medio de infracciones al Derecho Internacional Humanitario que propenden al debilitamiento de la organización indígena como estrategia de despojo territorial*. Sustentan que hay una intención de ejecutar un plan de exterminio contra el liderazgo indígena y debilitar la comunidad, es decir que existe una intención de realizar un etnocidio, intensificado con la llegada de las AUC en el año 2000 (Corporación Reiniciar, 8 de julio de 2003). Tal situación fue reconocida por la Corte Constitucional en el año 2009 a través del auto 004, en el cual se incluye al pueblo indígena Embera Chamí entre las treinta etnias que "en este momento pueden considerarse como en estado de alto riesgo de exterminio cultural o físico por causa del conflicto armado y del desplazamiento forzado" (Corte Constitucional Colombiana, 2009).

Como lo plantea Michael Mann (2000) los asesinatos sistemáticos y deliberados contra grupos étnicos, políticos o religiosos han sido cometidos durante los regímenes democráticos, de ahí su argumento acerca de que el genocidio es la cara oculta de la democracia. Los Estados modernos tienden hacia la consolidación de una homogeneidad étnica que desemboca en prácticas genocidas. Para el caso que nos compete, el genocidio del pueblo Embera Chamí no solo se expresa en su aniquilación física sino en su destrucción cultural, de allí que se pueda catalogar dentro de la categoría de etnocidio expuesta por Robert Jaulin (1973) al referirse a la liquidación de los modos de vida de los pueblos indígenas. Sin embargo, con la intención de no sobrepasar los alcances de la presente tesis, no profundizaré en este asunto que por fundamental y pertinente amerita ser el tema de otra investigación.

En el contexto de conflicto social armado prevalecen dos factores que conforman la relación particular de violencia entre los actores armados -especialmente el paramilitarismo y las fuerzas armadas del Estado- y los sectores políticos y económicos dominantes, contra los Embera Chamí del Alto Occidente de Caldas. Ellos configuran una dialéctica relacional de resistencia y dominación. Es decir, a la vez que son expresión del arraigo, la lucha por la pervivencia y fortalecimiento identitario y territorial;

son el fuego que enciende la amenaza frente a la vida y la integridad política y cultural del pueblo Embera Chamí. Esto último, en tanto los actores armados los perciben como una amenaza frente a sus pretensiones de poder y despliegan, como respuesta, sus repertorios de violencia; pues estos constituyen las estrategias culturales y sociales para enfrentar la violencia, defender la autonomía y continuar siendo un pueblo indígena en la figura de resguardo, de los Emebera Chamí de Cañamomo Lomapieta.

El primer factor es la participación política de las organizaciones en el manejo administrativo de las alcaldías municipales, consejos de gobierno e instancias de representación política nacional. En el año 2004, el movimiento indígena gana la alcaldía del municipio de Riosucio y logra obtener seis curules de trece en el concejo local; posteriormente gana dos alcaldías más en el municipio de Riosucio (2012-2015, 2016 hasta el momento) y otra en el de Supía (2016 hasta el momento) y logran representaciones en la cámara nacional. Esto triunfos en el escenario de la representación política local fueron anteceditos por un gran número de hechos de violencia realizados principalmente por el paramilitarismo, al igual que otros que sucedieron en el marco de la ejecución de un plan de exterminio contra el movimiento indígena.

Los paramilitares pretendieron controlar los comicios electorales con el objetivo de incidir en el poder político municipal, favoreciendo la abstención o la votación mediante la presión y la coerción y el asesinato de los candidatos del movimiento indígena (Defensoría del Pueblo, 2014, p.15). Argumentaron que, en el desarrollo de su proyecto contrainsurgente, buscaban desmontar la supuesta infraestructura de apoyo indígena al movimiento revolucionario y evitar adhesiones (Defensoría del Pueblo, 28 de mayo de 2007). Estas justificaciones configuraron mecanismos de estigmatización y estereotipación a través de los cuales señalaron a los líderes indígenas como expresión político-institucional de las guerrillas y a los comuneros en general como su base social. Ahora bien, la estigmatización como estrategia para justificar la persecución política y étnica del pueblo Embera, fue también desplegada por integrantes de la fuerza pública y otras instancias estatales. Las FARC de igual manera acusaron de colaboradora a las comunidades, vinculándolas con la fuerza pública especialmente en los momentos en que su fuerza militar se vio amenazada por causa de operaciones militares del Ejército Nacional (Defensoría del Pueblo, 28 de marzo de 2008). Esta lógica de estigmatización



como “colaboradora o integrante de civil”, del bando contrario, no sólo convirtió a las comunidades en objetivo militar, sino que además, en un contexto de polarización política, constituyó una marca social de exclusión y segregación.

El señalamiento de la existencia de vínculos entre el pueblo Embera Chamí y las organizaciones armadas, resulta contrastante con las denuncias y acciones realizadas por las organizaciones indígenas ante la presencia de los diversos actores armados en su territorio, y por ende, por la integración de las comunidades en la guerra. Al respecto, los resguardos indígenas, como mecanismos autónomos de “resistencia civil”, promovieron el fortalecimiento de la guardia indígena<sup>48</sup> (Defensoría del Pueblo, 28 de mayo de 2007).

Las intenciones del paramilitarismo por evitar la participación política del movimiento indígena y destruir sus formas organizativas, se vinculó con los intereses de estructuras políticas y empresariales de la región que consideraron a la población indígena como un impedimento en el logro de sus objetivos políticos, especialmente los relacionados con el control de los entes administrativos municipales y el dominio territorial.

El segundo factor de la dialéctica relacional entre actores dominantes y pueblo Embera Chamí, son los procesos de recuperación de la tierra desplegados como estrategia cultural y política para dar respuestas al despojo, el desarraigo territorial y la negación identitaria en el Resguardo de Cañamomo Lomapieta. Las acciones de recuperación de tierra se remontan a las disputas territoriales coloniales que se profundizan con el despojo de la colonización antioqueña, la explotación minera y la expropiación por terratenientes en las primeras décadas del XX, pero tienen lugar principalmente desde 1960 hasta el tiempo actual.

La ocupación del territorio ancestral por diversos actores históricos que han pretendido usufructuar, tanto la tierra como la población indígena, ha amenazado la reproducción de la vida y la identidad del pueblo Embera Chamí del Resguardo de Cañamomo Lomapieta, pues es sobre este territorio y no otro, donde transcurre su vida. Allí están los sitios sagrados, está la historia ancestral y los legados culturales. Es por esto que la defensa del territorio se convirtió en un factor fundamental de la identidad, pero a la vez

---

<sup>48</sup>La Guardia Indígena es un colectivo integrado por niños, mujeres y adultos. Este no se concibe como una estructura policial, sino como un mecanismo humanitario y de resistencia civil que protege y difunde su cultura ancestral y ejerce el derecho propio (Consejo Regional indígena del Cauca, sf.)

uno de los hilos principales con el que se teje el conflicto social armado actual. El despojo opera a través del despliegue de estructuras armadas paramilitares, que siguen actuando después del desalojo de sus pobladores originarios, para defender las posesiones privadas de grandes terratenientes. La masacre de la Rueda, como lo veremos en el siguiente capítulo y como es interpretado por los pobladores del resguardo, es una retaliación por estos procesos de recuperación de la tierra.

Actualmente el territorio del Resguardo de Cañamomo Lomaprieta se encuentra entreverado con predios particulares como la hacienda Villa Luichi y la hacienda de los Posada. Frente a estos predios algunas políticas estatales pretendieron dejarlos fuera de los linderos ancestrales del Resguardo, a pesar de su reconocimiento dentro de él en el año de 1994. Así lo fue el decreto 410 de 2010 expedido por el presidente del momento Álvaro Uribe Vélez, que ordenó la reestructuración de todos los resguardos de origen colonial, incluido el de Cañamomo Lomaprieta. Sin embargo, la sentencia T-530 de 2016 determinó delimitar el Resguardo de Cañamomo Lomaprieta con base en el reconocimiento del territorio ancestral.

Pero además del despojo directo, otras dinámicas de conflicto social armado violan los derechos territoriales del pueblo indígena por medio de la ocupación de actores armados de los lugares de vivienda, siembra, tránsito y sitios sagrados. Estas ocupaciones impiden el uso y gozo del territorio a causa de las restricciones a la movilidad, la presencia de Municiones sin explotar (MAUP), la contaminación ambiental ocasionada por la explotación minera, y el abandono. Al igual que afectan los derechos sociales y culturales debido las limitaciones o imposibilidades en el desarrollo de prácticas como la molienda, la mano prestada, las reuniones organizativas, el cuidado entre los vecinos, etc.

Desde la perspectiva de estos dos factores se concluye que, los diversos hechos violentos y crímenes atroces, aun cuando amenazaron la integridad territorial y cultural del pueblo Embera Chamí de Cañamomo Lomaprieta, su lectura y respuestas en un escenario identitario de tejido comunitario y organizativo, permitieron construir estrategias culturales y sociales para enfrentarlos y defender la autonomía. Estas estrategias ponen al descubierto que los referentes culturales y sociales, constituyen un activo campo de potencialidades políticas. En este sentido, la identidad en el escenario específico del conflicto social armado, emerge desde estos referentes culturales y

sociales cimentados como pueblo indígena Emebra Chamí constituido históricamente como resguardo. A la vez, la identidad se configura en la relación con el Otro -portador de un discurso de estigmatización, segregación, exclusión y aniquilación- como respuesta a su despliegue de repertorios de violencia y en la búsqueda de estrategias culturales y políticas para enfrentarlos; por ende, como expresión de formas propias de ser, y como efecto de un trabajo de articulación y punto de sutura emergente de procesos de identificación (Hall, 2003).

### Capítulo III: Memorias hilvanadas de La Masacre de La Rueda

*Una desolación, hasta los grillitos se escondieron*

*o se murieron del susto,*

*no chillaba un grillo en la noche,*

*no se veía ni un cocuyo,*

*como que los animalitos también sintieron*

Laura Ríos<sup>49</sup>

El propósito del presente capítulo es presentar las memorias narrativas de la Masacre de la Rueda desde la voz de quienes vivieron el acontecimiento. La Masacre de la Rueda es el nombre dado por los habitantes del Resguardo de Cañamomo Lomapieta a un conjunto acciones realizadas por el paramilitarismo el 24 y 25 de noviembre del año 2001 en las comunidades de Panesso, La Rueda y El Palal y sus repercusiones en las comunidades cercanas de Portachuelo, La Tolda y La Iberia. Estas acciones consistieron en un recorrido armado de los paramilitares por el territorio con una lista en mano, el montaje de un retén en la finca La Pangola donde interrogaron y torturaron a varios hombres, la intimidación y amenaza a varios miembros de la comunidad, el asesinato de seis comuneros, entre ellos el líder indígena Luis Angel Chaurra, la retención de dos hijas de este líder y posterior desaparición de una de ellas llamada Juveni Chaurra, la ocupación de una casa en la comunidad del Palal, el enfrentamiento entre los paramilitares y la guerrilla en el que fue herida María Tapia y el desplazamiento de aproximadamente 500 personas. Las personas asesinadas fueron: Leonardo Becerra, Victor Manuel Asprilla, Luis Fernando Ladino Cataño, Luis Ángel Chaurra, Augusto Uchima y Napoleón Uchima.

La Masacre de la Rueda es un hecho que aún no ha sido esclarecido judicialmente; fue acusado por su realización al entonces jefe paramilitar del Bloque Central Bolívar, Ivan Roberto Duque, alias “Ernesto Baez” quien no aceptó ninguno de los cargos (Rutas del conflicto, 2018). Este acontecimiento tampoco ha tenido un importante despliegue de parte de las organizaciones indígenas en relación a una constante denuncia y exigencia

---

<sup>49</sup> Grupo focal 10 de marzo de 2016

de justicia, como sí ha ocurrido con otros sucesos de violencia de magnitud similar como la Masacre de la Herradura. Hay un acto de memoria que se realiza cada año en el lugar donde asesinaron a Luis Angel Chaura pero es un acto sencillo en el que participan solo algunos pobladores del resguardo. Sobre la masacre de la Rueda parece sedimentarse el silencio.

Este silencio, fue uno de los motivos principales para interesarme en indagar sobre este y no otro de los hechos de violencia ocurridos en el Resguardo indígena. Pero el aspecto más importante para mi elección fue el hecho de que si bien, la Masacre de la Rueda se focalizó principalmente en la comunidad que lleva su nombre, pues fue allí donde los paramilitares asesinaron y torturaron a la mayor parte de los comuneros, su radio de acción se extendió a otras comunidades aledañas, tanto por los lugares donde ocurrieron los acontecimientos, como por las repercusiones de los mismos. Este conjunto de comunidades: La Rueda, La Toda, el Palal, Portachuelo y la Iberia, han sido centro de las luchas por la recuperación de la tierra, llevadas a cabo desde mitades del siglo XIX por el pueblo indígena. En los relatos de memoria dicha particularidad emerge como el motivo por el cual los paramilitares ejecutaron la masacre. Por ejemplo, en uno de los conversatorios realizados durante el trabajo de campo, frente a mi pregunta de por qué los paramilitares realizaron esta acción en este lugar del territorio indígena, una de las respuestas fue la siguiente:

De pronto uno piensa que son por lo de las tierras que estaban recién recuperadas, lo que eran la finca la Pangola, el Piñuelo, La Rueda. Entonces los ricos mandaron a matar para que nos fuéramos el resto, y eso no fue así, los que se fueron solo lo hicieron por unos días. (Sara Ríos, Conversatorio 10 de marzo de 2016)

En la argumentación de Sara Ríos, los relatos de los sucesos de violencia se tejen con las formas de cómo fueron enfrentados, es decir, con las repuestas dadas por los comuneros, tanto frente a este hecho particular del conflicto armado, como a otros anteriores y posteriores. Similar a como lo han hecho muchos otros pueblos indígenas o pobladores rurales en Colombia, en las narraciones de la Masacre de la Rueda se evidencian las maneras y modos como los habitantes del resguardo “encarnan y construyen posiciones autónomas frente a la situación del conflicto (Tobón, 2016). Ellas demuestran que la posición de los Embera Chamí del resguardo indígena de Cañamomo Lomapieta, dentro del escenario de la guerra “va más allá de ser una

víctima o un objeto de violencia” (Tobón, 2016). Sara deja claro que la valiente respuesta de regresar, no permitió que se lograra la pretensión del abandono territorial a través de las acciones del paramilitarismo.

En consecuencia, con este hilo del relato, esta investigación se centró en ubicar a los pobladores de Cañamomo Lomaprieta no solo en el lugar de víctima traumada y desesperanzada, sino también en destacar su posición de sujeto colectivo capaz de tomar decisiones autónomas y por ende protagonizar su historia. Con esto no quiero negar las graves afectaciones sufridas por las acciones del paramilitarismo, sino acentuar en las respuestas que se desplegaron para asumirlas, enfrentarlas y prevenirlas.

Como lo plantea el investigador Alessandro Portelli (2004): “La historia oral es ante todo un trabajo de relaciones: entre narradores e investigadores, entre hechos del pasado y relaciones dialógicas del presente” (p. 26). El presente capítulo y los siguientes emergieron de las relaciones que construí con mis entrevistados, de los diálogos con ellos, de las respuestas a mis preguntas y repreguntas y de sus propias reflexiones sobre la experiencia. Un aspecto que nació de esta relación fue el foco en las estrategias culturales para enfrentar la violencia, pues este no estuvo precisamente presente en la propuesta investigativa inicial, surgió entretanto, de las conversaciones del trabajo de campo. En los diálogos, los comuneros pusieron especial énfasis en explicar los motivos de la realización de la Masacre a través de los procesos de recuperación de la tierra.

Por tanto, este y los siguientes apartados, nacieron de la relación estrecha entre narración y trabajo analítico que, siguiendo con Portelli (2004), “es un trabajo esforzado y difícil, porque exige al historiador el trabajo tanto en la dimensión fáctica como en la narrativa, en el referente y en el significante, en el pasado y en el presente, y ante todo en el espacio que corre entre los dos” (p. 26). La escasa documentación -por no decir ninguna- sobre este acontecimiento hizo que fuese la historia oral la herramienta primordial desde donde se reconstruyeron los hechos.

### 3.1 El contexto de enunciación

La posibilidad narrativa de una memoria requiere de la existencia de un contexto de enunciación, de un escenario social que acepte y posibilite la escucha (Pollak, 2006). En la sociedad colombiana a pesar del actual proceso de paz, las posibilidades de escucha presentan una situación ambigua. Por un lado una parte de la sociedad – que incluye algunos entes estatales, funcionarios y actores gubernamentales como el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH)<sup>50</sup>- realiza esfuerzos encaminados a cerrar el capítulo de la guerra y resaltar el papel de la memoria. Por otro, sectores sociales - representados principalmente, aunque no exclusivamente, en expresiones de ultraderecha- siguen azuzando la continuidad del conflicto. La figura del enemigo interno, entendida como la existencia de una amenaza, cualquiera que sea su expresión que cuestione el statu quo, continúa configurando un discurso político, lastimosamente hegemónico.

Es por esto que la proliferación de los estudios de memoria en Colombia en los últimos años, tiene lugar no porque el país se encuentre en escenario de posconflicto como ocurrió con el surgimiento de investigaciones de este tipo en países de Europa y América del Sur, sino porque los estudios y trabajos de memoria son determinantes en la búsqueda de la superación del conflicto colombiano. Esto lo expresa de la siguiente manera el Director del CNMH Gonzalo Sánchez en uno de los informes más emblemáticos del Grupo de Memoria Histórica:

La memoria se afincó en Colombia no como una experiencia del posconflicto, sino como factor explícito de denuncia y afirmación de diferencias [...] es una expresión de rebeldía frente a la violencia y la impunidad. Se ha convertido en un instrumento para asumir o confrontar el conflicto, o para ventilarlo en la escena pública (GMH, 2013, p. 13)

De entrada, esta particularidad de los estudios de memoria en Colombia plantea importantes retos con los que me enfrenté durante el trabajo de campo. Uno de ellos es

---

<sup>50</sup> El Centro Nacional de Memoria Histórica, es un “Establecimiento público del orden nacional, adscrito al DEPARTAMENTO PARA LA PROSPERIDAD SOCIAL (DPS), que tendrá como objeto reunir y recuperar todo el material documental, testimonios orales y por cualquier otro medio relativos a las violaciones de que trata el artículo 147 de la Ley de Víctimas y restitución de Tierras. La información recogida será puesta a disposición de los interesados, de los investigadores y de los ciudadanos en general, mediante actividades museísticas, pedagógicas y cuantas sean necesarias para proporcionar y enriquecer el conocimiento de la historia política y social de Colombia” (CNMH, 2014)

la continuidad del conflicto armado en el territorio donde se desarrolla la investigación: el Resguardo de Cañamomo Lomaprieta. Pues si bien este ha menguado significativamente en relación a la magnitud de los hechos de violencia, los actores armados aunque han cambiado su configuración, aún tienen presencia en el territorio continuando los asesinatos y amenazas a miembros de la comunidad indígena. Esta continuidad del conflicto hace que las condiciones de narración de los hechos, apelen silencios, susurros y secretos. Durante las entrevistas del trabajo de campo debí apagar la grabadora un par de veces a petición de los entrevistados, cuando se adentraban a narrarme sucesos que podrían comprometerlos con las dinámicas del conflicto.

Debido a estas particularidades encontradas en el trabajo de campo, a las que se suman los vínculos que he construido con los miembros del resguardo y su estructura organizativa, me reservaré información en la escritura del documento, aquella que considero puede ahondar en la victimización, o aquella que se me ha pedido no narrar. Sin embargo, los vínculos cimentados, si bien obligaron el compromiso de la confidencialidad y el cuidado, también permitieron el escenario del relato y la escucha.

Por consiguiente, a pesar de la ausencia de un contexto de enunciación cabalmente posibilitado para la escucha, no solo en términos académicos sino principalmente políticos, el cual hace parte del panorama de los estudios de memoria en Colombia, considero de suma importancia la realización del presente trabajo de memoria. Comparto las consideraciones realizadas por el Centro Nacional de Memoria Histórica acerca de que los trabajos de memoria deben seguir su curso a pesar de la no terminación total del conflicto armado en Colombia. Pues, en un país donde la guerra y la violencia tienen un origen tan largo y sin claridades frente a las posibilidades de superación, la memoria “es una respuesta militante a la cotidianidad de la guerra y al silencio que se quiso imponer sobre muchas víctimas” (GMH, 2013, p.13). En este sentido considero que las memorias sobre la masacre de la Rueda son un instrumento para asumir, comprender y confrontar el conflicto. Es tan incierto el cese del conflicto en Colombia que esperar a que culmine es permitir la permanencia de la impunidad. Y si bien, aún imperan silencios frente a determinados aspectos, mencionarlos ahora permitirá que en otras vueltas de la historia puedan ser material para futuros estudio de memoria. Pero sobre todo, siguiendo con Pollak (2006), estos silencios son constitutivos de la memoria. Las zonas de sombras, silencios y no dichos de los recuerdos,

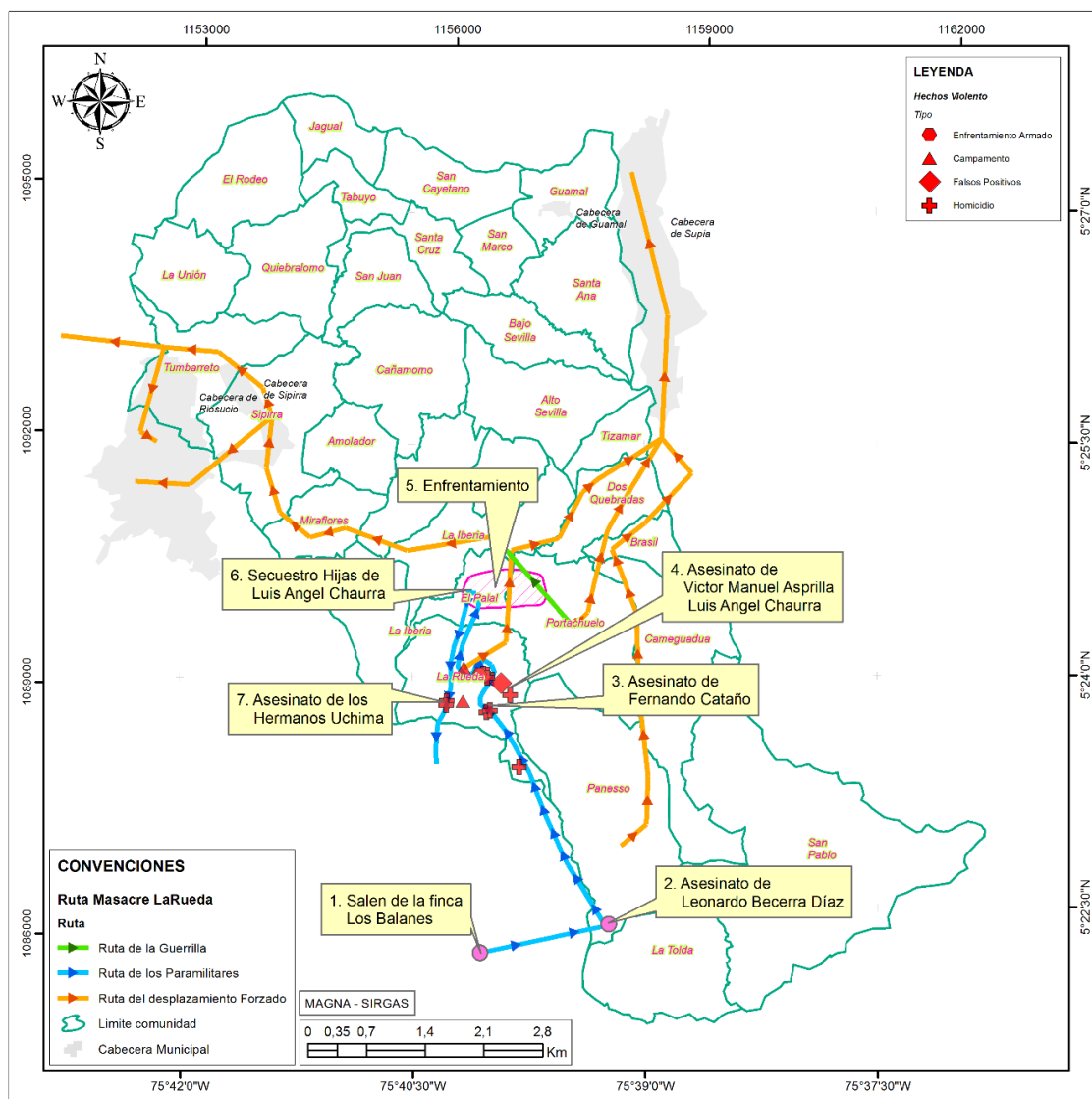


configuran memorias subterráneas que se cocinan en la espera de la ocasión en que pueden emerger.

Las memorias de la Masacre de la Rueda, constituyen una memoria subterránea, no solo por los silencios que el Estado colombiano a impuesto sobre ella, sino también, porque a pesar de la posibilidad de enunciación en el marco de esta investigación, el no cierre del conflicto armado hace que ella guarde recuerdos indecibles debido a la angustia de no encontrar escucha, de un castigo o de estar expuesta a malentendidos.

En el siguiente apartado se consignan las narraciones de memoria sobre la Masacre de la Rueda. Por cuestiones de comprensión de los hechos los relatos se presentarán en el orden cronológico de los sucesos que constituyeron la masacre. El texto está escrito a manera de una polifonía de los testimonios. Mi papel fue el de ordenar el relato a partir de subtítulos y poner en lenguaje escrito el lenguaje oral. Mis intervenciones se remiten solamente a realizar aclaraciones de lugares o personas entre paréntesis y ampliar la información en las notas de pie de página. Las razones de tal decisión son, por un lado, conservar el relato directo de la narración de un hecho que por primera vez se consigna de manera escrita y sobre el cual no existen otras fuentes para reconstruir lo sucedido; y por otro, apreciar la riqueza narrativa en si misma de un relato que no ha tenido escenarios públicos de escucha. Mis análisis a la luz de los conceptos de memoria se encuentran en el siguiente capítulo.

### 3.2 Los relatos de memoria



## Masacre de la Rueda

Fuente: Informe de caracterización, 2015

“Lo que ocurrió en la Rueda, fue hace ya varios años, tengo entendido que fue en 2002<sup>51</sup>, una cosa así. Una comunidad pequeña que no es tan poblada. Cierta día llegaron hombres fuertemente armados en horas de la mañana de un sábado, empezaron a detener a la gente, a jóvenes y asesinaron a cinco personas: dos el

<sup>51</sup> La masacre ocurrió en el 2001

sábado en la noche, otro señor el domingo en horas de la mañana y en la tarde cuando ya empezaron a irse, asesinaron otros dos señores. Según nos dicen, ellos llegaron por el municipio de Quinchía pasando por Bonafón, Centro Poblado de Escopetera y Pirza, y luego pasaron a la comunidad. Según comentarios, ellos pensaban seguir a otras comunidades a hacer limpieza de personas que colaboraban con la subversión. Eso fue algo muy terrible porque asesinaron un exgobernador, médico tradicional, músico, una persona muy dedicada a la organización. Los otros si eran comuneros común y corriente, personas que habitaban en esa comunidad y que eran personas del común. De acuerdo a las informaciones que se tienen fue el paramilitarismo, hemos logrado comprobar que tuvo participación el Ejército Nacional, desde luego, en apoyo de algunos ricos de la región (José Manuel López, entrevista 3 de febrero de 2016)

### **El asesinato de Leonardo Becerra Díaz<sup>52</sup>**

Dicen que ahí iba un moreno que llevaba las manos y la correa llenas de taches, y el pelo muy indiao y muy alto (...) El negro ese llegó como bravo y Pinta se le enojo y alcanzo a volearle un machetazo, por eso dicen que los paramilitares se fueron muy heridos. El negro este se le lanza a Pinta y lo mata, lo asesina al frente de sus hijos. Entonces un muchacho que estaba ahí, trabajador de este señor, logra volarse y llega a la casa donde nosotros estábamos viviendo por el lado de la Piedra, del El Jaguar. Nos dice que más o menos a las diez de la mañana se entraron los paramilitares y mataron a Pinta. El muchacho se logró volar porque a él lo amarraron para que no hiciera nada en contra del asesinato del señor. Y se vuela ese muchacho, llega aquí a la casa y nos cuenta. Él llevaba incluso los brazos maltratados del lazo que le pusieron.

El negro digamos que ese fue el asesino más sangriento, venía con esa misión. Entonces los paramilitares matan a Pinta y siguen la ruta, siguen así dele, dele, como todo esto son potreros, circulan por este lado del charco, entran por el mandarino y caen a la Rueda. (Trabajo de Campo Informe de Caracterización, Fernando Ríos, Grupo focal 20 de noviembre de 2015).

---

<sup>52</sup> El sábado 24 de noviembre de 2001, alrededor de las 9 am, un grupo de paramilitares ingresan por los lados de Bonafont al Resguardo de Cañamomo Lomapieta, provenientes, de la Finca los Balanes del Resguardo de Escopetera y Pirza, allí se encontraban acantonados. Llegan a los territorios de la comunidad de Panesso y asesinan al comunero Leonardo Becerra apodado como Pinta.

## **Los paramilitares llegan a la Rueda y hacen un retén en la finca La Pangola**

Ese sábado retuvieron a unos muchachos jugadores de la comunidad de la Rueda que se encontraban en un campeonato en la comunidad de la Iberia. Ellos iban a jugar un partido al medio día y en la Finca Pangola los retuvieron por varias horas, al igual que varios comuneros que tenían también sus parcelas en la Rueda y venía a darles vuelta. (Alejandro González, entrevista trabajo de campo, 15 de febrero de 2016)

En esos días estaba a mi cargo la hacienda la Rueda. Frecuentemente sucedía que el Ejército se presentaba y daba vueltas al sector. Entre 7 y 8 de la mañana más o menos cuando el turno llegaba, los paramilitares cruzaron de Escopetera, cruzaron el río y bajaron por encima de la finca la Rueda pero se ubicaron en la finca la Pangola. Eso era toda la comunidad Rueda pero había una finca recuperada que estaba a cargo del cabildo que se llamaba la Rueda y otra que se llamaba La Pangola. Ese día la juventud de la Rueda tenía un equipo (de fútbol) y venía de jugar con los de la Iberia. Entonces cuando ellos regresaban los paramilitares los detuvieron, los amarraron, los golpearon, los investigaron. (Mayor Efraín Miranda, entrevista 13 de febrero de 2016)

La Rueda está muy distante del lugar donde yo vivo, yo vivo en Dosquebradas, pero por cuestiones laborales a mí me tocó desplazarme a la Rueda, yo tenía unos animalitos por allá, entonces tocaba que ir a darles vuelta. Precisamente un día de esos que yo iba a realizar esa labor, desafortunadamente me encontré con un grupo armado que se identificaba como Autodefensas de Colombia y fui retenido a pesar de que yo no era de por ahí. Estuve en poder de ellos siete u ocho horas, desde las siete y media de la mañana hasta las tres de la tarde. No solamente retenido sino también maltratado y torturado. Fuimos retenidos muchos, pero en las primeras horas de la mañana éramos unos tres no más; a partir del mediodía fuimos más. Era un día sábado, los futbolistas de la Rueda estaban participando de un campeonato en la Iberia y precisamente tenía que pasar por el sitio donde los paramilitares estaban: la hacienda La Pangola, pues por ahí pasaba el camino para conducirse a la Iberia. Al pasar los futbolistas ahí mismo pegaban la carrera y decían que no se podían dejar volar ni por el verriondo, y si, preciso, allá llegaban con ellos. Me tocó personalmente ver como los maltrataban físicamente.

Fue una situación difícil para mí, me condujeron a una pieza, atadas las manos con un lazo hacia atrás, me despojaron del machete, el reloj y procedieron a investigarme uno por uno. Eran muchos, a mi forma de analizar el número de personas que había ahí uniformadas eran entre 40 y 50. Luego me dejaron con tres custodiándome, pero no eran esos los que me interrogaban, sino que mandaban otros, uno por uno a que me interrogaran, contaditos mal fueron por ahí unos 15. ¿Qué eran las preguntas que me hacían? Me decían, “usted que vive por aquí tiene que saber quiénes son los que auxilian la guerrilla, donde llegan y cada cuanto”; buscaban la forma de que diera información sobre guerrilla. Entonces en vista de que como yo no vivía por ahí, simplemente fui a darle vuelta a los animales, me tocó ir ese día, les dije que yo no sabía de guerrilla, yo no sabía ni podía inventar de si había o no había. Inclusive les comprobé que así era, pues yo traía una bestia<sup>53</sup> y en esa bestia en un bolso, estaban las grapas, el martillo y un pedazo de panela, porque ese día me vine si traguier<sup>54</sup>, sin tomar tinto. Entonces fueron y vieron el bolso y claro ahí estaba lo que yo les dije.

En principio pensé que me habían retenido porque yo no tenía documento alguno, la cédula la dejé en la casa, y luego me di cuenta que ellos venían de estar por ahí. Por ahí a los 20 minutos de haberme retenido me dijeron, “al otro lado matamos al primero porque vinimos buscando una información, pero la gente se niega a darla y salen es todos bravitos, entonces esos bravitos hay que despedirlos de una”. Y lo que dijeron era verdad, mencionaron que al que mataron hasta hirió a uno de ellos.

En las interrogaciones uno venía y me interrogaba por las buenas, ya venía el siguiente, y como yo no les podía dar información, lo uno porque yo no sabía y lo otro porque no era conveniente tampoco, era a las malas. Entre ese vino uno con unos chuzos de guadua labrados delgaditos y me decía, “bueno, si usted no quiere por las buenas le tocó por las malas; eso se mete y a medida que van preguntando y no diga nada, van es para arriba y canta porque canta.” Me tocó con otro, uno de los que estaban custodiando, se sentó junto a mí, estaba chocando las rodillas con la silla, tenía su fusil; de un momento a otro sacó una piedra de amolar y comenzó a afilar un cuchillo entre 20 y 25 minutos. Cuando terminó de amolar el cuchillo, paso otro paramilitar que estaba andando desde las cabañas de la Pangola a la piscina y le hizo señas con la cabeza,

---

<sup>53</sup> Las bestias es el nombre dado a caballos, asnos o mulas.

<sup>54</sup> Los tragos son la primera comida, consiste en una taza de café hecho en aguapanela con una tostada o un pedazo de pan.

era una contraseña. El que amoló el cuchillo, se paró se puso a mi espalda y me dijo, “nosotros nos toca cumplir órdenes y si nosotros no lo hacemos también nos matan, porque si nosotros no cumplimos órdenes hay otro que si las hace cumplir, ahorita a usted le toca que decir por las buenas o por las malas”. Me bajó la camiseta y me puso el cuchillo en la nuca, pero pues afortunadamente no me cortaron ni nada porque en ese momento comenzaron a pasar los futbolistas y como eran varios -imagínese que un equipo de fútbol se compone de quince para abajo y había acompañantes del equipo y todo- entonces eran mucha gente. Ellos dijeron, “vamos todos, dejen ese señor ahí”, esa fue la salvación.

Otro que me interrogó si me reventó la boca, como le dije lo mismo que le había dicho a los otros, le dio una ira al ver que estaba en lo dicho, en una sola cosa. Yo estaba respaldado en la pared con las manos atrás, inclusive que me apretaron tan fuerte que uno que me estaba custodiando me dijo, “ese que lo amarró lo amarró muy bien pues mire que está como morado”, yo no sentía los brazos ni las manos, se me había retenido la sangre. Entonces me reventó y la sangre yo me la tragaba. Y como le digo, terminó ya esa parte cuando los futbolistas pasaron y dejaron las cosas así y no volvieron a joder más conmigo.

Me tocó ver como entraban los otros tan violentamente, los cogían, los ultrajaban. Inclusive, a un compañero llamado Norman Restrepo, lo entraron a las patadas y lo hicieron tirar en el patio, le pusieron el fusil en la espalda pero no lo mataron, era una forma de agredirnos más. El miedo mío era muchísimo pero entonces, será que no lo demostraba porque todos me ponían la mano en el corazón y decían “dizque a ese señor no le da miedo, no le brinca ni el corazón” y mentiras que yo sentía que ya se me salía porque como no le va a dar miedo a uno con unas amenazas de esas tan horribles.

Ya me desplace a mi casa con mucho miedo y amenazado porque ellos me dijeron: “lo vamos a dejar, pero con la condición de que si a usted lo volvemos a encontrar, lo matamos”. Después de que cogieron a los futbolistas metieron otros tres y ya después de que nos largaron esa fue la condición: de que si nos volvían a encontrar nos mataban. Yo salí pa mi casa y no volví a saber más nada hasta el otro día por la mañana que escuché el comentario de que había habido una masacre y que había cinco muertos (Daniel Tapia, Grupo focal 15 de febrero 2016)

Eso empezó un 24 de noviembre, un sábado, uno veía que pasaba gente rara uniformada y uno pensaba que eran soldados normales, pero lo anormal era que era gente con los pelos rojos pintados, con correas llenos de taches y no llevaban el brazalete. Normal, a nosotros nos pareció un día común y corriente. De un momento a otro como a las once, nos dijeron que en la Pangola tenían a los primos míos, a Fermín y a otros muchachos que en esa época iban a jugar a Portachuelo, que una gente armada los tenía y que los estaban torturando, aporriando. Todos nos pusimos a la expectativa y algunos se fueron allá para que los liberaran, y con mucha angustia, con mucho miedo, pero le toca a uno enfrentarse porque (jeje) de ver que es la familia de uno que está en esas circunstancias, uno tiene que arriesgarlo todo. Y al menos pues muy aporriados los dejaron ir, inclusive tenían al señor que estaba acá en esta casa, al yerno de don Luis Angel, a él también lo dejaron ir.

Esos eran como veinte, porque primero salían unos y luego otros, pero si eran personajes muy azarosos, no le digo que eran con esas manos con unos guantes como de taches, correas con taches, peli rojos todos pintaos, unos negros miedosos. Y usaban cuchillos amenazando la gente, se los ponían en el pecho, eran preguntando por personajes que uno ni conocía, que si no decían quién es... porque supuestamente ellos tenían una libreta con nombres y a uno le preguntaban y uno que iba a saber si no los conocía, uno muerto de miedo que va a decir. Eso fue una cosa aterradora.

Yo estaba recién pasada, pero en una finquita al lado de allá, tenía mi papá que vivía por esos lados. A la hermana mía le pusieron un cuchillo aquí en la nuca. ¡Qué cosa tan aterradora!, eso fue una cosa espantosa, gente sanguinaria que uno los ve y dice esa gente no es normal, qué miedo, no se detiene si van a coger y matar a un muchachito. Inclusive, los niños de esta finca de acá los iban a matar. El desgraciado malo que mataba decía que esos niñitos eran la venganza de ellos más tarde, entonces que no podían dejar raíces. Y seguro fue un ángel que tenía en el cielo, porque uno de esos dijo, “no con eso niños no se metan, déjelos quieticos, no los toquen”. No cómo va, un niño le pasa una cosa de esas y queda con un trauma espantoso. Y uno todavía a veces oye que ahí en tal parte ocurrió algo y de una en la mente se le viene lo que le pasó y no, ¡qué horror! (Manuela Sánchez, entrevista 21 de febrero de 2016).

### **Víctor Asprilla<sup>55</sup> va a la Pangola averiguar sobre su cuñada**

Estando yo con Luis Angel Chaurra llegó su yerno, él tenía una casita más abajo de la de él, en el mismo lote, ese día la iban a enchinar. Cuando llegó Victor Asprilla, quien también falleció esa misma noche, preguntó al finao Luis, “y oiga que pasó con la muchacha que estaba allí en la Pangola donde estaban los paramilitares”, ella era la hermana de su esposa, o sea una de las hijas de Luis Angel Chaurra y estaba solita porque el esposo había salido esa semana para donde unos familiares. Yo estaba donde Luis mirando a ver que acontecía, que había pasado. Entonces el finado Luis me dijo, “vaya y lo alcanza, dígame que no se acerque por allá, que no se le vaya a presentar a esa gente que de pronto algo le sucede”. Yo corrí y lo alcancé en la salida, “oiga don Victor, que Luis le manda a decir que se devuelva que no se le vaya a presentar a esa gente”. Él se me enojó y me dijo, “y si no voy yo quien va a ir, es que alguien tiene que saber qué suerte ha ocurrido con la cuñada mía”; él se fue y no hizo caso.

Estando allá los paramilitares le preguntaron “¿a qué viene usted?”, “yo vengo por un racimo de plátanos”, “vaya a que se lo corten”, le respondieron. Y él se va ahí rápido y de verdad la señora la que era hija de Luis Chaurra, le digo, “vaya corte ese racimo a la carrerita”. Él salió con un racimo de plátano y se dio cuenta que la cuñada estaba viva, nada le había pasado. Los jugadores los tenían por ahí dispersos; volvió y no le pasó nada en ese momento (Mayor Efraín Miranda, entrevista 13 de febrero de 2016).

### **Los intentos de alertar a Luis Fernando Ladino Cataño<sup>56</sup>, su regreso a la Rueda, su asesinato y el de Luis Ángel Chaurra**

Esa vez lo que recuerdo es que yo estaba delegado para ir al Congreso de la organización indígena de Colombia ONIC que fue realizado en Cota Cundinamarca, precisamente eso fue un sábado que salíamos por la noche. En la mañana familiares que viven por esa zona de la Rueda me decían que era muy raro que había gente armada, pero finalmente no supieron decirme de que grupo o de que gente se trataba. Sin embargo, en horas de la tarde como a las cuatro más o menos, me llama una

---

<sup>55</sup> Víctor Asprilla fue uno de los asesinados, era yerno de Luis Ángel Chaurra. En la Pangola donde los paramilitares hicieron el retén y torturaron a los comuneros estaba una hermana de su esposa, o sea una de las hijas de Luis Chaurra.

<sup>56</sup> Luis Fernando Ladino Cataño había sido capturado en el retén paramilitar, luego que lo dejan libre se va hacia Riosucio, en la noche regresa a la Rueda y es asesinado.



hermana que vivía allá en la comunidad en la Rueda y me dice que hiciera el favor de comunicarme con Fernando, que era su esposo, que le dijera que no fuera. Ya luego le devolví la llamada como a las cinco y quince, más o menos, y le dije que no lo había podido encontrar, que por eso no le había podido dar la razón. Sin embargo, acá se hicieron las alertas de que había gente armada pero nosotros no hicimos como la precaución frente a lo que ocurrió ese día. (Gerardo Muñoz, entrevista 10 de febrero de 2016)

En la tarde, yo salí de la Rueda porque tenía unas hermanas que no tenían documentos de nada y les dije “ustedes no pueden pasar por ahí”. Yo me vine con ellas por el Aguacatal hasta Puente Tierra y yo las mandé pa la casa, vivíamos en la Iberia y yo seguí hasta Riosucio. Entonces la alarma que esa gente estaba ahí. Por la tarde varios miembros del cabildo nos encontramos como a las cinco, hicimos reunión, todos temerosos no decíamos nada. Yo rompí el silencio y les dije, “bueno, ustedes que van pa bajo (o sea para la Rueda) o no”. Entonces el único que me dijo que se iba para bajo era el finado Fernando Cataño, pero no nos pusimos de acuerdo para irnos juntos, del susto sería. Él se fue adelante y yo arranqué solo por los caminos.

Cuando iba por Puente Tierra, ahí estaba Mancho Restrepo, se bajó de un carro yo no había visto nadie conocido, cuando el que me llamó y me dijo, “espéreme”, ya estaba de noche. Nos fuimos a oscuro, por allá donde había una laguna yo prendí la linterna porque así a oscuras uno no puede andar. Y bueno él me dijo “y usted que va a hacer”, “ahorita voy a comer, pero primero voy a prender las luces y me voy a buscar la comida”. Entonces verdad, fui prendí luces como a las siete más o menos o cerca a las ocho. Luego me fui donde una señora que me alimentaba por ahí a unas dos cuerdas de la hacienda (La Rueda), y me dice la señora “coma rapidito que como a las seis bajaron con Fernando y por ahí adelante se escuchó un disparo”. Y verdad, yo me comí la comida como pude y me devolví, ¡y tan brusco! que me vine con la linterna prendida. Yo escuché que pasaron por un paso por donde había un puente, cuando unos disparos cerca y entonces apagué la linterna y más sin embargo me entré donde un señor Obando. A él los paramilitares le tenían detenido a un hijo, uno de los jugadores le había informado. En la mañana había ido donde mí y me dijo, “Efraín, hágame el favor y me acompaña para ver si reclamamos unos muchachos que están allá y el hijo mío”. Y le dije, “señor Obando yo no puedo hacer eso, yo si quisiera ir pero tengo las dos sobrinas

en la casa que están indocumentadas y si las dejo solas y si llegan por otro lado, ellas indocumentadas las aporrean, quien sabe que le hacen, yo no puedo dejarlas solas vaya solito” . El señor muy bravo, muy recio, y yo le dije, “no vaya con esa facha, usted tiene que ir es moderado, tiene que irse por debajito, así con bravura a usted lo matan y no sale defendiendo nada a su hijo ni a nadie”. Y entonces la señora le dijo “si, lo que está diciendo don Efraín es cierto, usted no puede ir así de esa manera, con bravura”.

Yo llegue en la noche donde el señor Obando, para que me contara que había pasado con el hijo, él me conoció porque éramos vecino, y me dijo -don Efraín váyase, ya mañana conversamos, váyase que esa gente donde lo encuentre por ahí de noche lo matan, eso dijeron que lo que encontraban no decía alto ni nada, sino que de una a lo que vieran. Entonces yo no dije más nada y me fui y ahí mismo que apagué luces y me acosté. ¡Cómo le parece que brutalidad mía!, tras de irme apagué las luces, tranquilé la puerta y me acosté. Por allá como de las 12 en adelante se oyeron disparos por los lados donde viva Chaurra, y yo, “sin duda lo mataron”. (Mayor Efraín Miranda, entrevista 13 de febrero de 2016)

### **La noticia de los asesinados y la disposición de sus cuerpos**

Al otro día me levanté y yo es que a hacerme unas aguas para el problema que tenía en el pie, cuando llego el hijo de Rigo por un lazo para amarrar un perro y me informó que habían matado al finado Fernando. Cuando más adelantico, como a las siete de la mañana, dos señoras, la señora Consuelo y una señora Esperanza eran que lloraban, que habían matado a Luis Chaurra y a don Victor Asprilla. Entonces ya eran tres, y dije, “no ya que cuento de remedio”. Me fui a buscar el desayuno y a no más desayuné, me fui a mirar a donde había caído el finado Cataño y lo vi, y le habían pegado un tiro de pistola de esos de nueve milímetros en la boca, al él dieron sino un tiro. Estando ahí me subí a la casa a que estaba a media cuadra, la del señor Mario Suarez y familia. Él me narró que lo iban a matar porque no decía a donde estaban los guerrilleros y le dieron una planillada. Los hijos y la señora pues suplicando que no le hicieron nada, él tenía mucha familia pa mantener, y bueno, lo aporriaron pero lo dejaron. Yo ya me vine a entregar unas plantas, como ahí estaba el huerto medicinal, el centro de vocación sobre medicina, donde había habido un curso largo prolongado de estudiantes de medicina tradicional. Luego me vine rápido a la casa y me puse un vestidito para acompañar a los fallecidos. Y entonces la señora Consuelo, la señora del finado Virginio me dijo, “Efraín

usted pa dónde va y le dije, voy para la Iberia y pa arriba, voy allá acompañar a los fallecidos". Entonces le dije a la señora Consuelo, "rápido suba que yo me voy a atraer unas plantas y yo no me demoro, y si no está ahí me voy rápido, no es para esperar a nadie". Y de verdad, la señora se fue y cuando llegué donde estaban los cuerpos ella ya había llegado. Los únicos que estuvimos ahí mirándolos fue: ella, sus dos hijitos -un niño u una niña, estaban grandecitos, eran estudiantes-, el señor Manuel Tapasco que vivía por ahí en Panesso y había venido, y yo. Entonces ahí estuvimos. El finado Luis Chaurra estaba cerca del tanque del agua, del lavadero, pero como si lo hubieran golpiado porque moretia toitico y un tiro de fusil, ese si era de fusil de un lado al otro, tenía una abertura por donde le salió el disparo. El finado Luis estaba enfermo. El día anterior estuvimos ahí conversando, yo le dije que estaban los paramilitares en la Pangola, que porque no nos íbamos que yo lo sacaba por allá al Piñuelo. El no quiso, él estaba malito, él estaba enfermo, no quiso irse.

El finado Víctor Asprilla sin duda iba a salir por la puerta de atrás y ahí ya lo cogieron, porque estaba sin camisa y en la parte de la paleta le pegaron tres chuzones como con una navaja o un cuchillo, tenía cinco chuzones o sea que lo torturaron primero, a él pegaron un tiro, no de fusil sino de pistola de ese milímetro, uno no más. (Mayor Efraín Miranda, entrevista 13 de febrero de 2016)

### **Los paramilitares se van hacia el Palal, se meten a las casas e inicia el desplazamiento de la Rueda**

Ya por la noche fue que se oyó la trifulca que habían matado a un muchacho que se llamaba Luis Fernando Cataño, que habían subido por esta parte de aquí, que habían matado al señor de aquí a don Luis Ángel y al yerno y que siguieron camino arriba para el Palal, iban por el Palal arriba. Se apoderaron de las casas, eso sí porque la gente salió disparada a meterse a los montes, a las cañadas, donde fueran irse. Y eso si fue una cosa aterradora porque ellos se apoderaron de las casas, inclusive aquí después de que mataron la gente se dentaron a aquella casa, cogieron los animalitos, todo eso se lo comieron, eso se adueñaron de todo y la gente claro con mucho miedo salieron a Riosucio, otros para Supia, claro que hubo gente que no salió. (Manuela Sánchez, entrevista trabajo de campo, 21 de febrero de 2016).

## **El retrato de Virginio<sup>57</sup>, un nuevo retén en el Palal.**

Entonces la señora Consuelo me dijo que la acompañara a su casa que quedaba más arriba de la Pangola. Y allí empacamos unas cosas en una estopa, estaba el retrato de Virginio Guapacha, un luchador muy destacado, a Virginio también lo perseguían mucho y yo eche todo, ella y sus hijos cogieron lo que podían. Y dígame usted, lo que uno piensa cuando alguien comete un delito, es que el delincuente se va para librarse de la ley, nosotros veníamos hacia Riosucio, cuando nos arrimamos a un filo en la finca de un señor Pérez, nos llevamos el susto. Ahí, al frente hay una distancia más o menos de tres cuerdas estaban los paramilitares en la casa del señor Miguel Pérez. La señora Consuelo dijo, “volvámonos, volvámonos”. Y yo le respondo, “yo no me devuelvo, vea esa gente ya nos vieron, son militares y nosotros no aguantamos la carrera, pasemos, pase lo que pase”. Cuando verdad, avanzamos un poquito más arriba y precisamente estaban ahí, volaron por allá de lejos y dijeron, “ustedes quienes son, y de dónde vienen”. Y le dije, “nosotros venimos de la Rueda, salió uno del camino: “por el bien de ustedes y el de nosotros una requisa”, y entregamos la estopa. Pero mire, cuando yo los vi en ese filo a la distancia le dije a la señora Consuelo y sus hijos, “vaya guarden el retrato de Virginio, yo no sé dónde lo van a meter pero con ese no pueden pasar, donde llevemos el retrato de Virginio nos matan a todos”. Y fueron y lo encaletaron por ahí en un cañal, ya seguimos con la ropa.

Los paramilitares hicieron sacudir la estopa y cayó toda la ropa. Como vieron que no llevábamos nada delicado, nos pidieron los documentos. Primero la identificaron a la señora Consuelo y ella decía con mucho susto: “nos van a matar”. Cuando llegaron a mí, me preguntaron y el nombre y el número de cédula. Uno estaba afuera pidiendo la información, otros estaban adentro escuchando, nosotros no veíamos a todos porque eran muchos. Cuando dicen la cédula mía y el nombre y dije, “sí señor, ese soy yo”, y me dijeron, “lo necesitamos” y yo me quedé cayado, no dije ni bueno ni malo. Pasó un minuto más o menos, dijeron, “siga pero no ha visto nada”. “A bueno soldado”, yo le decía soldado, no me replicaron, ellos estaban vestidos de camuflado.

---

<sup>57</sup> Virginio Guapacha fue un líder del Resguardo indígena de Cañamomo Lomapieta quien en el momento de la masacre se encontraba junto a otros líderes indígenas en un congreso de la ONIC. En su regreso a Riosucio el 30 de noviembre de 2001, muere junto a otras 8 personas del pueblo Emberá Chamí del Alto Occidente de Caldas. El carro donde se desplazaban se accidenta en un municipio llamado Guaduas.

Después de que nosotros pasamos por ahí, había bajado el carro de bomberos a levantar los muertos. Yo llego a la casa, más o menos las doce del mediodía, cuando ese tableteo de fierros, se enfrentaron paramilitares y parece que guerrilla ahí en el Palal, en la casa a donde se habían metido ese día de comer los paramilitares, ahí les mataron gallina, les estaban haciendo el desayuno seguro. Hubo muertos y heridos no se sabe exactamente. (Mayor Efraín Miranda, entrevista 13 de febrero de 2016).

### **Los paramilitares ocupan a la casa de doña María, la esposa de don Miguel Pérez**

Pues vea ellos llegaron a las cuatro de mañana, el esposo mío y todos estábamos acostados, llegaron, eso era más de veinte, mucha gente en esa ramada<sup>58</sup>. Nosotros ya desde el sábado estábamos con presión porque el hijo se había ido por una leña y lo amarraron, desde eso estábamos que no hallábamos que hacer aquí. Cuando a las cuatro de la mañana llegaron ese domingo, diciendo que les abriera la puerta y que les dieran permiso de hacer algo. Entonces trajeron café en el corredor e hicieron chocolate y nos llevaron dizque a la cama, pero uno que iba a saber. Yo le decía al hijo, “no se levante que va y le pasa algo”, porque era que llamaban, que abriera la puerta. Y él me contestó “usted parece es bobita, yo me levanto porque si no me levanto nos matan a todos”. Estábamos todos, solo faltaba una hija que estaba arriba en la carretera con los niños.

Él (el esposo) ya se levantó y le dijeron, “oiga, deme permiso hacemos una aguapanelita y si tiene una panelita me la regala”. Bueno, ellos llegaron pidiendo permiso y mi esposo les contestó, “bien pueda”, como él era así. Y entonces verdad, con la leña misma que él había traído hicieron desayuno, almuerzo, arepas en la estufa, pelaron unos pollos, todo en esa ramada. Ya como a las once de la mañana se iban a ir, estaban ya listos pa irsen, y no, a la hija mía la pusieron a lavar toditos esos uniformes, y ella les dijo que si porque si no quien sabe que le harían.

Ellos traían las hijas del finado Chaurra, las traían amarradas, las sentaron en ese horno y ellas eran todas ensangrentadas. Se llevaron una, y no sé, pues dicen que la mataron y la enterraron. (María Tapia, entrevista 10 de marzo de 2010)

---

<sup>58</sup> Las ramadas son los lugares donde se hace el proceso de molienda para producir panela artesanal, en ellas usualmente se encuentran montículos de bagazo de la caña

## **El enfrentamiento y la herida doña María**

Bueno ya se iban a ir a las once cuando se pararon todos en esa torre, ¡Ay! Dije, ¡Dios mio bendito! El esposo mío y un hijo estaban en una cuadrilla, entonces ellos se fueron a la tal cuadrilla, yo le había dicho al esposo, “usted nos va a dejar aquí solas”, y dijo, “no, aquí quedan acompañadas con esa gente”, y vea, era ella, la otra muchacha que le digo que esta por allá arriba y la que está en Armenia, entonces nosotras tres. Cuando el primer tiroteo, ¡Dios mio bendito! nosotras nos fuimos pa la cocina y ahí mismo ¡por Dios bendito!, yo venía de allá cuando una bala me cayó aquí en el pie, me hirió. Entonces ¿que hicimos nosotras? cerrar. Estaba uno adentro y esa gente boca abajo y les decían esos de aquí que estaban en toditico ese patio: “gorroneas salgan gallinas hijueputas”. Hay no oiga, pero que correría de esa gente

Yo me senté en el cuarto, en una cama y era como encharcardo el zapato, y me preguntaba, “pero que será” cuando mire, “ay me voy a vaciar” porque que me hirieron, me cayó una bala. Entonces ya me pusieron cuidado las hijas y cerramos la puerta y ellas rezaban y se me pegaban, “mi mamá se va a vaciar”, y no hacían sino llorar y yo también. Cuando se fue acabando eso (el tiroteo) uno dijo, “abran la puerta ¿dónde es la entrada de la Noelia?”. Entonces ellas no contestaron nada hasta que le dijeron, “vea, no sé qué le vamos a hacer a mi ama, esta que se vacea (que se desangra)”, “¿qué le paso?”, Le preguntaron, ¡tan conchudos! entonces una hija le dijo “¿qué vamos a hacer con mi mamá?”. Entonces ya dijeron, “preste yo la saco”, me cogieron, me cargaron y me llevaron, y yo ¡hay bendito pa donde me irán a llevar! Yo pensaba era que me iban a llevar seria pa matarme. Y esas muchachas decían, “ay no se lleven a mi mama, que le van a hacer a mi mama”. Ellos le decían, “no niña, nosotros no le vamos a hacer nada a la madrecita, traiga una mechita yo la limpio y traiga un poquito de agua yo le doy una pasta pa que estanque la sangre, espere un momentico que ya viene la ambulancia”. Al momentico, ya después que se acabó, se vinieron Miguel y el hijo, a ver a mí que me había pasado, me alzaron y me llevaron. A las cuatro y media me llevaron al hospital

Ay como le parece que ellos creyeron que ya se había acabado y esto pues era lleno de balas, no hirieron a nadie más porque acá es de cemento y si no... Ya entraban ellos dizque a llevarme cuando otro tiroteo, ¡Dios mío bendito!, creyeron que era que habían llevado quien sabe quién. Hasta que comenzó a llegar gente pa llevarme al hospital. Y me llevaron pal hospital y ya esa gente quedó por ahí, y cuando ya estuvimos, heridos

de esa gente, eso era de las manos, eso golgajado. Como le parece que eso era una bala y yo decía que era un pitete (una esquirla) que me había herido, pero que va, a los tres años resulté con la bala.

Ya nos desplazamos, el que no se quiso ir en esos días fue el esposo mío, y ella (la hija) lo acompañaba. Ellos se iban de noche a amanecer por allá donde a mi ama, porque como ella vivía por allí, porque ellos les daba siempre temor y como nos dejaron la casa. Y como le parece, no nos ayudaron para eso porque la casa quedo en... (María Tapia, entrevista 10 de marzo de 2010)

### **La retirada de los paramilitares, el asesinato de los hermanos Uchima y la desaparición de Juvení Chaurra**

En la retirada que pegaron los paramilitares subieron casi hasta la carretera, atacando por ahí. Pero entonces venían unos señores de Sipirra, los Uchima que tenían trabajadero por allá por Jaguero, venían esa mañana con bestias. Con una suerte que los paramilitares se los encontraron en la partida en el camino que venía pa La Pangola y subía hacia el camino de Aguacatal y de ahí de Sipirra. Al parecer les dijeron que les prestaran las bestias para llevar heridos y muertos, sin duda se negaron y de una los mataron también. (Mayor Efraín Miranda, entrevista 13 de febrero de 2016)

Ya el enfrentamiento por allá en el Palal y para acabar de completar, se devuelven por donde se habían ido, a esa gente los hicieron devolver otra vez. Ahí cogieron a los finados los hermanos de la profesora Norma que venían de darle vuelta a la finca, subían a la Rueda y los cogieron y les quitaron las bestiesitas para llevar, supuestamente, unos heridos y se los llevaron. Los paramilitares llevaban a las dos hijas del finado Chaurra, una hasta el sector de Pirsá, supuestamente dicen que vino un carro y los alzó, a una la soltaron, la otra nunca la devolvieron. (Manuela Sánchez, entrevista trabajo de campo, 21 de febrero de 2016).

Para ese momento eran cuarenta (los paramilitares) porque a ellos los habían contado. Y resulta y sucede que ese día cuando a los otros (la guerrilla) ya se les acabó la munición, sería que ya no podían concretar nada, entonces salieron (los paramilitares) y comenzaron a subir pa riba como a perseguirlos e hicieron dos registros en la carretera y no encontraron nada por ahí. Allí fueron donde Adonais y le dieron candela a la casa de Adonais, hicieron varios tiros y volvieron a bajar y ahí fue cuando comenzaron la

retirada. Pero a según cuentas hicieron la retirada más o menos a eso a las dos de la tarde, salieron por el lado de abajo y llevaban heridos. Cuando mataron a los de Jagüero, a los Uchima: Napoleón y ese otro, fue porque le pidieron las bestias para montar a los heridos, que según dicen iban como más bien muertos. Y como nos les quisieron prestar las bestias, entonces los fusilaron ahí en la puerta. Esas fueron las dos muertes que hubo el día domingo. (Alfredo Tapia, grupo focal 15 de febrero de 2016).

### **De cómo don Alfredo se enteró de la masacre y escuchó el enfrentamiento**

El día 24 de noviembre de esa fecha me encontraba en la Tolda, como yo tenía la familia aquí en el Palal me vine de madrugada, pasé por tres esquinas a eso de las siete y treinta, estaba muy nublado y venía en bestia. Como la gente de por ahí va a mercar a Supia, yo veía un poco de gente, apenas se miraban y decían, “no sé si ir a Supia o no” decían entre ellos, yo los veía como muy preocupados pero seguí con mis bestias. Ese día le había dicho a la hija mía, a la menor, que me tuviera una estopa para llevar una arena a la casa, que me la tuviera lista para yo montársela a las bestias. Cuando subí al Palal me encontré la hija, ya tenía la arena empacada, ella era muy avispadita, era menor pero era muy avispada. Me dijo, “papá vea que, no sé si le va a echar esas cargas a las bestias, le voy a contar, como le parece que donde mi tía María amanecieron 40 paramilitares armados hasta los dientes y están parando a todo el mundo. Según dicen ya hicieron una matanza en la Rueda y según la información que ya sabemos, al compa Luis Chaurra lo mataron y al yerno también lo mataron, a Victor Manuel, y también mataron a Fernando Cataño, al marido de Marina y vienen a redondear aquí al Palal y Portachuelo, viene en esa misión de seguir matando”. Entonces le dije “y que dijeron que eran ellos”, y me dijo, “no, que eran las Autodefensas Unidas de Colombia, eso es como gente mala, si mataron a los de la Rueda pues gente muy mala”.

Entonces ya le dije, “no carguemos a las bestias, yo voy a la casa”. Allá estaba la señora mía y la otra hija, descargué y me tomé una aguapanela y les dije “esto se va a poner verraco porque esas bestias no se van a poder dejar acá, ándate y llévala a la Tolda”. Mandé a la hija a la señora y yo me quedé con el hijo pequeño que tenía como ocho años. Ellas irían más o menos por el Piñuelo, cuando comenzó la balacera. Yo oí unos tiros, tas, tas, los primeros tiros sonaron así, uno a uno. Salí al patio y dije ahí están reventando papeletas y cuando oí que era más serio, eran ráfagas de lado y lado,



entonces ya le dije al hijo, “tírate al suelo que esto se jodió” y el niño pues se tiró al suelo. Duramos en el suelo por ahí una hora, el niño mío ya lo tapé con un colchón y me decía: “ya que me voy ahogar”. Entonces se oía a lo último cuando ya se prendió bien la cosa, se oía la bulla en la casa y decían “somos el Frente Rodríguez de las FARC”, y los de abajo decían, “somos Autodefensas”. Los de bajo decían que echaran pa riba y los de arriba que echaran pa bajo y eso era en ese alegato así, pero volíé plomo como un verraco las dos partes. En ese momento ya no aguantábamos ahí en la casa pero yo pensando que la que me estaba esperando era la niña pequeña que se había ido para la cuadrilla<sup>59</sup> ese día, yo le dije “no te vas a ir a esa cuadrilla”, esa la estaba tocando el cuñado mío, el marido de María donde estaban los paramilitares. Yo le dije “no te vas por allá, no te quiero ver”. Entonces yo me metí de la casa para abajo y caí a la quebrada y subí a la caseta, todo el mundo estaba encerrado y como a las doce y media salieron, ya la gente se salió fue a ver peliar, la gente del Palal veía como se tiraba el uno de arriba y el otro de abajo. Y cuando ya comenzaron de aquí de esta parte del camino de la Iberia también, como que vino un refuerzo a tirar hacia el otro lado, ahí si la cosa se puso más grave, ya la cosa se puso muy complicada pero solo se veía que tiraban dos tiradores de este lado, de este camino que va pa la Iberia, de este camino como pa donde la hermana mía, y los otros les respondieron de allá pa ca, eso se volvió un cruce y se veía que silbaba la bala por donde quiera. Ese día inclusive, que la señora donde estaba la guerrilla hizo el almuerzo, mi mamá hizo el almuerzo y la señora ahí, hubieron (sic) tres señoras ya de edad que fueron las únicas que comieron almuerzo porque nadie más hizo porque que la cosa estaba complicada. Mujeres muy resistentes, en la base de un combate una resistencia muy verraca.

Ese día más o menos a la una de la tarde se quedó en silencio. Ya se estaba acabando la balacera cuando donde María gritaban -esa casa quedó, mejor dicho, no se veía la casa, era mero humo no se veía- cuando se asomó uno a un filito y gritaba, “una camilla para sacar una herida que hay de aquí de la comunidad”, decía uno de esos paramilitares. Y yo dije, “herida, no pues como va a estar herida, ni por el verraco”. Y era la hermana mía que le había pegado un proyectil. Y como le parece que eso le duró dos

---

<sup>59</sup> Las cuadrillas son grupos que se crean para realizar un montaje de danza, música, vestuario y coreografía que es presentado durante el Carnaval de Riosucio. Esta celebración tiene lugar cada dos años en el municipio de Riosucio durante la primera semana de enero, las cuadrillas empiezan a realizar sus ensayos con un año de anticipación. Para el momento de la masacre solo restaba un poco más de un mes para el Carnaval.

años ahí, y a los dos años una enfermera de la Iberia le hizo el diagnóstico y la mandó para el hospital, y resulta que esa bala era un proyectil, ahí si se lo sacaron; ella caminaba bien y no le impedía, cosa misteriosa. Y resulta y sucede que a la una de la tarde ya pidieron la camilla para sacar a la herida y dijimos, “no pues debe ser un muerto”. Íbamos con la camilla p'allá, no me recuerdo cuantos íbamos, como siete u ocho, cuando en la cañadita otra ráfaga y nos tiramos al piso y largamos la camilla. Y luego otra ráfaga de por allá arriba y después silencio. Alrededor de unos diez minutos quedamos por ahí quietos, no oíamos nada, nos levantamos y seguimos con la camilla. Cuando íbamos llegando salían con María herida, la montamos en esa camilla y la sacamos. La última ráfaga que escuchamos era en la retirada de ellos, porque a la una de la tarde comenzaban a subir. Cuando la guerrilla dejó de disparar, los paramilitares comenzaron avanzar para arriba, eso parecían gatos y era pa riba, aprovechando terreno hacia donde Adonai, hacia la carretera que va para la Iberia. Es que tres horas y media voliendo chumbimba, eso empezó a las once y acabó casi a las dos de la tarde, eso es una cosa muy brava.

Entonces ese día yo no sabía dónde estaba la niña mía, se llegaban las ocho de la noche, ¿pero dónde estará esa muchacha? Y resulta que se había ido a hasta San Luis arriba de la cordillera, se metió por todos los cafetales arriba y como ella no conocía mucho se envolató, pero iba con otra muchachita niña cuadrillera, cuando como a las diez u once de la noche bajó. Apenas se reía, esa se ríe mucho: “hay juepucha casi me matan, esos hijuepuchas, cuando nosotros íbamos pasando se prenden”. Que le decía un guerrillero, el que iba a prender la vaina, “suban”, que le decían así, que subieran, y se alcanzaron a subir a la carretera cuando sonó como asando chócolo. Y ahí fue cuando los cuadrilleros no supieron dónde quedaron la guitarra, todo el mundo se abrió, no supo donde se quedó el uno y el otro, sino que uno estaba por esos cafetales era de pa riba y las balas que apenas se silbaban por encima, como les estaban tirando a los de arriba, en vez de cruzarse pa arriba el Palal, llega por el cafetal arriba antes que las balas, esas siguen de ahí pa riba y como no tenían estrategia de nada.

Entonces se llegaron las ocho, las nueve y la señora mía y la otra hija que iba con ella sin aparecer, porque cuando comenzaron a disparar iban en Piñuelo y esas bestias se ponían que se montaban encima, y en Panesso ya les dijeron “no se vayan”, las llevaban a la Tolda. Cuando venían para acá les dijeron que no se fueran que esto

estaba prendido. Y como a las once llegaron ese día porque venían con otros de Panesso porque ni ellas sabían, ni la muchacha hija mía que se había ido pa la Tolda sabía de nosotros, ni nosotros sabíamos de ellos, no teníamos absolutamente nada de comunicación, todo mundo andábamos fuera, desintegrados de la familia. Yo relato esto porque es un momento angustioso y ojalá la guerra no existiera, el que ambicione la guerra no ha estado metido en ella y no ha estado en medio de la candela como dicen algunos (Alfredo Tapia, grupo focal 15 de febrero de 2016).

### **De cómo doña Marina se enteró de la incursión paramilitar en la Rueda y vivió el enfrentamiento con su hija.**

El día que mataron al médico Luis Chaurra vino por aquí un muchacho y me dijo, “buenos días, oiga doña Marina esté pendiente, porque allí donde María amaneció un poco de gente que no se sabe quién es”. Ese día habían quedado las muchachas de ir a llevar una bestia para traer una arena para empañetar. Y yo le dije, “pues vayan a traer esa arena en esa bestia y por allá mismo le dicen a su papá que por aquí amaneció un poco de gente y que no sabemos quiénes son”. Bueno entonces Alfredo llegó y con la hija nos volvimos a la Tolda llevar la bestia pa no dejarla acá. En Portachuelo estaba un poco de gente en un ramal y eran conversando, todos desesperados, y yo, “¿qué será que pasa?” y ya no me preguntó, “oiga usted no sabe si de verdad mataron a Luis Chaurra” y yo dije, “¿cómo?”, “si eso es lo que están diciendo”. “Yo sé lo que me dijo un muchacho por la mañana que estuviera pendiente porque había amanecido un montón de gente donde María”.

Nosotros seguimos pa bajo cuando por ahí por la entrada de la Rueda venía la ambulancia con el finadito. Nos fuimos ya voltiando, cuando eso es que pun, pun, ¡ay virgen santísima! y nosotros llorábamos, “están acabando con toda esa gente” y se veía sino humo, no se veían casas sino puro humo. Y nosotras desesperadas bajamos y largamos esa bestia y volvimos. Cuando estábamos arriba en la bocana eso era pun, pun, pero por pa bajo pa la quebrada y se quedó en silencio. Oímos dos más cuando volvimos a subir. Y Milena (la hija) me decía, “¿mamá y si nosotros nos vamos y están por ahí que hacemos?” y no, “pues vamos a ver”. Por Panesso no había ni un alma y ahí donde Giseida era una humarada, y yo le dije, “Milena, será que se está quemando esa casa” y nos asomamos y era una olla que dejaron en el fogón, seguramente encumbraron a correr y dejaron esa olla, pero una humarada.

Salíamos de ahí pa riba cuando veíamos que por Potachuelo no había nadie, una soledad y ¡ay virgen Santísima que será lo que pasó! Ya nos encontramos a Orlando por donde Olegario y nos va diciendo en susurro, “ustedes de donde vienen”, yo, “desde la Tolda”. Y él me responde: “nosotros venimos de buscar a Alfredo y a todos los muchachos, pero no se preocupe que mi compa esta donde Berta con Yulian el niño, y a María la llevaron para el hospital”. Y bendito, nosotras que no hallábamos que hacer, “¿la llevaron al hospital? pero ¿qué le pasó?” “Yo no sé, el caso es que a ella la llevaron porque esa gente será que la aporriaron”.

Entonces llegamos aquí y nadie, esto aquí solo y para quedarnos por la noche y éramos unos haciendo de comer y los otros mirando, ni dormíamos. Nos venimos para aquí porque la gente decía es más fácil donde Marina porque queda más cerca de la carretera y pueden vigilar por arriba y por para abajo (Marina, grupo focal trabajo de campo 3 de marzo)

### **Después del enfrentamiento. El temor en las noches en el Palal. La fuerza pública solo llegó ocho días después**

Entonces esa noche del domingo todos los del Palal nos ajuntamos, la gente del Palal ninguna se fue, la gente que más se desplazó fue la de Portachuelo, la Iberia y Panesso, porque era que el ruido del fusil se oía más lejos que cerquita, es decir, que las cañadas como que llevaban como el eco y nosotros pues vimos la pelea, y lo que le gritaba el uno al otro: “suban, somos fulano de tal”, entonces se oían los gritos. Y le cuento que fuimos a los dos días y usted me puede creer que se podía recoger los casquillos, las vainillas de las balas a manos llenas, por eso es que no les hicieron mucho los que venía de arriba a atacar a los paramilitares, porque las balas se atravesaban en el bagazo, ahí quedaron muchos tiros. Esa bagacera fue como la trinchera de ellos para poder salvaguardar los tiros que venían del lado de arriba que decían que era de la guerrilla. Pero eso era aterrador.

Esperábamos ese día de domingo que de un momento a otro llegara el Ejército o la policía, pero no llegó absolutamente nadie, nadie es nadie, como si nadie se daba cuenta de eso, nadie reportó nada, no se hizo bulla, nada, ese día, nadie. Entonces ese día nos reunimos todos los del Palal, dormíamos en grupos en una casa estratégica, las demás las dejábamos solas. No dormíamos sino que nos arrecostábamos y con

cualquier latido de perro ahí mismo nos levantábamos. Eran estratégicas porque desde allí se podía escuchar por si de pronto venían otra vez; algunos también estábamos fuera de la casa, unos durmiendo y otros esperando para avisar. Por quienes más hicimos estrategia fue por los niños y las mujeres que no podían caminar. Los hombres nos quedábamos en retaguardia por si había que sacar niños y mujeres.

Entonces al otro día el día lunes, era todo como misa, no sabíamos si irnos o quedarnos. Escuchábamos que en la Iberia había salido un poco de gente, que en Portachuelo también, que en Portachuelo la carne la dejaron en el humo y las puertas abiertas, que nadie sabía de nadie. Nosotros nos ocupamos de lo que estaba pasando en el Palal y lo que ocurría en Portachuelo no nos interesó mucho porque era mucha presión.

La fuerza pública llegó a los ocho días. El Ejército vino a hacer el registro donde hubo el tiroteo, llegaron donde Medardo, al otro lado a la finca, más acá de la Pangola, se subieron al filo y se pasaron por debajo, pasaron por Portachuelo pero no fueron al lugar donde pasó el enfrentamiento. Allá no llegó nadie a investigar, nadie dijo nada, no hubo ninguna persona o militar que viniera a investigar (Alfredo Tapia, grupo focal trabajo de campo, 15 de febrero de 2016).

Entonces al otro día (del enfrentamiento) la gente decía vámonos “que esa gente gritaba ¡que nosotros volvemos, que nosotros volvemos!”. Y Alfredo era dizque ¡No, que cacorrada yo de aquí no me voy! y era es que con una estopa, con unas mechas y se acostó ahí en el piso, que no que cacorrada yo no voy de aquí. Y yo con un miedo, entonces de noche mi fui a dormir por aquí pa riba porque doña Cándida me dijo, vea de nohecita se vienen a dormir aquí. Y Alfredo, que cacorrada y se fue a meter por allá pal monte. Y estuve así como un mes, trasteándome de aquí pa ya del temor de quedarme acá.

Nadie se desplazó del Palal, todo el mundo se quedó en el Palal. Por ahí a las siete no entramos y no prendíamos luz. Y nosotros con esas puertas de esterilla, eso lo alzan y se entran, ese era el miedo que a mí me daba y además no tenía encielado, era así libre, porque en ese tiempo era la casa de cartón y uno se asomaba y se veía el suelo, y eso se llovía y se volvía como una piscina y nos tocaba alzar esa agua con unas ollas y tirar eso pa fuera. Eso fue una cosa muy aterradora y a mí me daba miedo porque todo

mundo no tenía ese encielado ni nada, solo esterilla (Marina, grupo focal trabajo de campo 3 de marzo)



La Masacre de la Rueda

Fuente: Conversatorio trabajo de campo, 10 de marzo de 2016

### **El domingo en la mañana en Portachuelo, la noticia de la masacre el sonido del tiroteo y el desplazamiento**

El domingo por la mañanita voy pa la ramada a hacer el aseo cuando escuchamos que pasaba bala de la casa pa bajo, de ahí de la ramada y eso se nos complicó de una. Entonces pues hicimos la labor del aseo del montaje<sup>60</sup> y yo me vine para donde el mayor (Miguel Rodrigo Ríos), pero siempre atento pa lo que pronto se presentara. Ese día iban a hacer unas presentaciones de la chirimia con los muchachos que estaban niños todavía, en la casa solamente estaba Laura y las muchachas. Yo ya me iba a ir cuando apareció por aquí un compañero de la comunidad a decirnos que la cosa como

<sup>60</sup> El montaje son todas las máquinas y herramientas que se utilizan para la producción de panela.

que se va a dañar, que con los muertos en la Rueda esto ya no estaba bueno, no da para más. Yo estaba aquí cuando suenan los primeros disparos, uno creía que ya venían para acá porque eso sonaba encima. En eso yo vivía en una casita que tengo acá arriba y mucha gente de ese lado venía a resguardarse. En eso nos tocó ayudar un muchacho vecino que estaba enyesado de un pie, los papas salieron y ni siquiera se acordaron de él (risas), lo dejaron ahí solo en la casa. Uno de mis hijos, hijos el mayor, bajó hasta aquí con él en el cuello, el muchacho decía que no lo dejaran ahí morir porque esa gente lo iba a matar. Entonces ya el hijo mío lo sacó hasta abajito y de ahí pa bajo lo cogí yo. Por allí en otra casa la gente se había ido dejando las puertas abiertas, entonces yo le dije “esperemos aquí, bájeseme para que se meta debajo de una cama, yo lo ayudo a empujar” (risas). Ah que ni por el verriondo me dijo el muchacho y era que ya me ahorcaba, “que no me le bajo”. Me toco ir por esa loma abajo con él y entrar en un barranco (risas). Él decía, “si toca, echémonos a pelotear por aquí pa bajo, bajémonos más ligero porque aquí viene esa gente encima es a matarnos”, esos disparos ya encima de nosotros. Y bajé con él a Dosquebradas a mico, ya en el caserío un muchacho que iba por ah, me dice, “le ayudo”, y le dije ¡Ave Maria! cosa que le agradezco”. Se lo cargó y siguió con él y por allá lo montaron en una bestia y lo bajaron al puente. Yo me quedé y ya en eso la familia cogió por allá pal lado del Brasil a donde un familiar. Yo me vine (para Portachuelo) porque tenía unos cerdos, me vine a ver si ya estaban muertos, si tocaba era sepultarlos, y no, estaban ahí, entonces me tocó fue cuidarlos. Me fui pal Palal donde mis hermanos a ver si vivían, porque como el dicho de la gente que iba pa bajo era que a todo el Palal lo habían matado, tocaba ver si era verdad. (Orlando, entrevista 15 de febrero de 2016)

Yo estaba acá en Portachuelo, y los muchachos ya se habían ido para Riosucio temprano en un carro. Rubiel que era el coordinador de la chirimía y era el mayor en esa época, me dijo: “nosotros vamos a ir adelante, si de pronto los muchachos de las danzas nos están buscando o nos llaman, usted les dice que se vayan atrás”. Cuando escuché que llamaban por el micrófono que los niños de la chirimía hacerse presente en la carretera que los estaba esperando el transporte. Entonces yo ahí mismo me fui a decirle que se fueran tranquilos que ellos ya estaban adelante con el abuelito. En calle, la mamá del médico Luis Anibal me dijo, “ay Laura como le parece que por allá dizque hubo una masacre en la Rueda-. De esas cosas que yo me paralicé, y le respondí - cómo así, y usted sabe quién”. Ella me dice, “no pues llegó la razón y yo veo desde acá

que corren con camillas y sábanas, no sé realmente quienes son”. Y como aquí (en la casa en Portachuelo) estaba Sara y el otro hermano Humberto, entonces yo le dije a la señora, “de todas maneras dígame al médico que los muchachos ya se fueron”, yo asustada me devolví a traer la razón.

Éramos los más mayores que habíamos en ese momento los que estábamos encargados de la casa. Aquí nunca no han faltado las gallinas, los caballos, las vacas. Entonces yo vine y traje la razón y mi hermano estaba buscando el cuido, y yo dije, “pues voy a acabar de cuidar a los animales” porque uno en el momento no sabe que pensar porque dice “y bueno, que va a pasar de ahora en adelante”. Cuando ya el hermano estaba apenas picando y llenando las canoas de las vacas, se oyó para la parte arriba un tiroteo muy fuerte, como que rajaban guaduas. Y entonces pues nosotros nos desesperamos, “pa donde corremos porque no tenemos carro”, la familia está bien lejos. Y a uno le empezó más zozobra cuando la gente nos trajo razones: “no, que vea que la razón es que nos vamos, el que se quede será víctima”. Nosotros al único lugar donde nos fuimos fue para donde una tía allá abajo a esperar. Ahí nos quedamos mientras nos encontramos con los papas y los muchachos, porque ellos por allá bien preocupados por nosotros y nosotros en las mismas. (Laura Ríos, grupo focal 10 de marzo de 2016).

En la mañana me llegó la razón que los paramilitares estaban subiendo por la parte del Palal, que estaban en la casita del frente de la cancha, donde Miguel Pérez, ahí fue donde ellos llegaron. En ese momento uno tensionado porque mi mamá es muy nerviosa y cuando yo me iba a mover me decía, “que no se vaya por allá, que espere más bien”. Estábamos reunidos varios en mi casa, cuando empezó la balacera en la parte de arriba y eso fue una cosa muy terrible, incluso para los que estábamos en la parte de abajo. La gente empezó a salir corriendo y la información de la gente era que ya venían y que nos iban a acabar, que los hombres nos teníamos que ir porque nos iban a matar.

Fue tipo diez de la mañana y el tiroteo duró más o menos una hora y media, o sea se escuchó todo ese ajetreó de los fusiles de parte y parte. Pues dicen que los que estaban en la parte alta era la guerrilla, pero uno no sabe de verdad como fue la cosa, y los que estaban de acá pa bajo si eran los paramilitares. Tipo dos de la tarde, ya la gente estaba saliendo, empezó a abrirse, a dejar sus casas, unos para la parte de abajo, otros para la



parte de arriba, no sabían ni por dónde. Yo inicialmente me quedé en mi casa, luego me fui por mi mamá porque ella me jaló. Ella tenía una hermana con problemas en un pie, mi hermano la sacó cargada y la llevó a donde un vecino por la parte de abajo de Dosquebradas. Cuando nosotros bajamos al puente la gente decía, “por allá arriba está muy caliente, hay un enfrentamiento entre la guerrilla y los paramilitares”. En la mayor parte de estas comunidades, en los 15 días siguientes, todo permaneció muy solo. (Alejandro González, entrevista 15 de febrero de 2016)

Ese día estaba en un convite donde es la plazuela hoy en día arreglándola para recibir una asamblea del resguardo que se realizaría en esos días, una asamblea del resguardo. Entonces acabamos de hacer el trabajo que teníamos planeado y cuando llegué a la casa a comer el desayuno, apenas me había comido media arepita cuando se empieza toda la balacera, y yo no sé en dónde quedó la taza, ni el plato, ni la arepa. Y es tanto el terror y el miedo que uno siente en un momento de esos, que verdaderamente no se acuerda de nada, ni me acordé que los otros existían en la casa, que estaba más familia, sino que yo salgo disparado y me vengo por estos caminos. Yo pensé pues por allá en esos filos, uno ve cuando vienen y se hará más allá. Y caminé y dele y por allá a una palma fui a dar y es que el miedo es...

Y saber que mi mamá vive en el Palal y allá era la guerra, allá se empezó todo, pero se oía como si fuera aquí en Portachuelo, porque en este cerro se oía riiiin y retumbaba como si se estuviera derrumbando ese cerro. Y uno no hallaba por donde correr porque uno oía plomo por todos los lados. Y yo dije si por aquí no se ve nadie entonces yo voy, por estos lados me voy (Carlos Tapia, grupo focal 15 de febrero)

### **Los rumores de la masacre, de cómo se enteraron de lo que pasó**

A las siete de la noche nos desplazamos para Cota Cundinamarca, yo recuerdo que fue una semana de mucha tensión por varias circunstancias. Incluso cuando llegamos nosotros a Cota, estábamos desayunando tipo 7:30 de la mañana y me dijeron que me necesitaban en un teléfono, me acerqué y la llamada era que debía desplazarme nuevamente de a Riosucio, que habían asesinado al cuñado mío en la masacre de la Rueda y me contaron también del asesinato de Luis Angel Chaurra. El cuñado mío era Luis Fernando Cataño, habían asesinado además un señor Víctor Asprilla, otros muchachos que no recuerdo bien el nombre de ellos, los Uchima, Napoleon Uchima, no

recuerdo el otro. Desde luego yo me regresé acá, fue una masacre, primera masacre que existía de esa naturaleza en nuestro resguardo. Tuve que pagar un taxista que me trajera, llegué tipo cuatro de la mañana y cuando llegué, me dijeron que seguía habiendo ametrallamientos y enfrentamientos entre la Rueda y el Palal. (Gerardo Muñoz, entrevista 10 de febrero de 2016)

Yo estuve trabajando esta semana acá (en la Rueda), lo que no le conviene a uno... Incluso esa semana hice lo que tenía que hacer por la mañana y estaba el ejército acá y me preguntaron que para donde iba y les dije que a trabajar. No fue más, ese viernes me fui. Yo tenía que guadañar el sábado en la escuela y por la mañana, y como yo venía solo ese viernes me acosté muy tarde y me levante muy tarde, y ya me dio pereza venir, yo vivía en Portachuelo. Y dije, no, el lunes voy a hacer ese trabajo allá. Estaba en mi casa como a las diez me dijeron que había una gente acá en la Rueda y que habían detenido unos muchachos en la Pangola. Cuando ya que ha que la muerte del muchacho Cataño, y me fui para el pueblo y la bulla en el pueblo, no se sabía que era lo que estaba pasando. Y ya en la noche de ese sábado llegaron a la casa del finado Luis y entonces el domingo en la mañana escuché que habían matado a don Luis, al yerno y que se le habían llevado las hijas. (Alejandro González, entrevista trabajo de campo, 15 de febrero de 2016)

### **El desplazamiento en Portachuelo: las puertas quedan abiertas y las ollas en el fogón**

Hubo gente que del miedo y el afán de bajar ligero, dejaban hasta la comida en el fogón (Sebastián, grupo focal trabajo de campo, 10 de marzo de 2016). Otra que del susto se cortó la frente (Juan, grupo focal trabajo de campo, 10 de marzo de 2016). Un abuelito que cuidaba los nieticos pequeños, se cayó y echaba sangre por estar de huida y con los niños sin pantaloncitos, al niño como que lo iban a bañar. Cuando yo lo alcancé a ver le dije, “usted porque está botando sangre en la frente”, ahí se tocó y me miró y me dijo, “no, como le parece niña que fue que me caí y me aporrié y ni cuenta me dí por venir con mis niños”. Y entonces a uno le daba pesar porque era un abuelito, muy mayor y corriendo de huida porque no sabía que podía pasar

Eso era ese montón de gente, bajaban con enfermos. Una señora que hace mucho tiempo sufría de los pies y no podía caminar, la bajaron en camillas. Acá arriba había un

muchacho, un vecino muy joven que se había fracturado la pierna jugando fútbol. Los papas de los nervios salieron adelante y no lo llevaron y el gritaba que no lo fueron a dejar. Entonces ya se lo cargaron a la espalda otros señores y lo llevaron de ahí pa bajo hasta que se encontraron con la mayoría de la comunidad que madrugó a bajar desde que pasó eso (Laura Ríos, grupo focal 10 de marzo de 2016). A otros les tocó meterse en las casitas por ahí en la Iberia, porque venían bajando y cuando escucharon el tiroteo más bravo buscaron refugio. Las abuelas que andaban con los nietos de las danzas corrieron y se metieron en las casitas mientras pasaba (Sara Ríos, grupo focal 10 de marzo de 2016).

### **En Riosucio la noticia de los muertos y el enfrentamiento**

Ese día nosotros nos presentábamos con la Chirimía en una inauguración de las Juntas de Acción Comunal en el coliseo de Riosucio, en ese tiempo se apoyaba lo de la Junta de Acción Comunal, todavía a los resguardos no le había llegado la ley de abolirlas. El gobernador era Gabriel Cartagena. También en ese día se estaba organizando lo de los carnavales. Entonces en la mañana nos recogieron a nosotros (en Portachuelo) en un transporte, la otra gente de la comunidad que iban a las danzas y a la inauguración bajaron en el turno. Cuando llegamos a Riosucio nos dijeron que por acá había serios problemas. Ya el gobernador dijo, “Portachuelo no se me va porque están los paramilitares en enfrentamiento entre el Palal y Portachuelo”. Entonces ya no pudimos hacer nada. En ese año casi que el único que tenía celular era el gobernador y ya llegó el comentario allá. El que tuviera un celular en esa época era rico.

Y la gente asustada se rebotó, más de uno que quería venirse para acá, pero por esta vía (por la vía de la Iberia Portachuelo) no podían bajar porque estaba taponada. A nosotros nos mandaron, creo que fue con Jacobo, en dos carros piratas y veníamos siete personas por la vía Riosucio Supia, por la central. Todos nos subimos ahí, nos cargábamos como de a tres, por el miedo de andar solos. Ellos decían que teníamos que llegar todos juntos. Cuando alcanzamos a llegar al puente de Dosquebradas estaba la ambulancia y los bomberos haciendo todo el tema logístico con los desplazados para llevarlos a los coliseos y otras partes. En el puente de Dosquebradas estaba también la abuelita de nosotros y nos dijo: “nosotros nos vamos porque tenemos que subir a la casa, si nos van a matar que nos maten junto con los vecinos”, porque aquí en Portachuelo gente se quedó.

Ya a lo que empezamos a subir a la caseta de Dosquebradas encontramos gente con maletas, señores que salieron así sin nada, otras que estaban en el baño y salieron sin ropa. Entonces fue mucho susto para nosotros porque igual escuchábamos personas llorando y la abuelita diciéndonos “nosotros nos vamos pa la casa, que nos maten en la casa”. (Mateo Ríos, grupo focal 10 de marzo de 2016)

Uno hacía sino lo que le decían los mayores, estábamos muy chiquitos, donde salían los mayores uno salía detrás. Uno no veía sino a la gente corriendo, alarmada diciendo que un enfrentamiento, pero uno no hacía sino jalar y se hacia la pregunta ¿qué pasa, por qué corren? (Jacobo Ríos, grupo focal 10 de marzo de 2016). Después de medio día ya subieron ya con los heridos y con los muertos. La ambulancia y los bomberos subieron a la morgue a Luis Ángel, a Asprilla y a este otro señor (Fernando Cataño), ahí alcanzamos a verlos cuando los metieron (Sara Ríos, grupo focal 10 de marzo de 2016).

### **El regreso a Portachuelo y el rumor de que en la noche barrían a quien encontraran**

A mí no me tocó el abaleo yo estaba en Riosucio con la Chirimía de Portachuelo, los más mayores estábamos con Cartagena. Ya estábamos organizado la parte donde sería la presentación, habían danzas y ya había personal allí. Nosotros estábamos con la familia, de pronto llamaron a Cartagena y él se quedó sorprendido. Primero habló con los de la Chirimía que estaba por arrancar y nos dijo, “vámonos que no va a ver nada, pues aquí llegó un rumor aunque no sabemos si es cierto”. Salimos a la plaza y ese gentío de aquí de Portachuelo y ya pregunté, “pero bueno que es lo que pasa”, me dijo uno, “está la bala que rumba por toitico el cacerío, eso sube plomo por debajo, por encima y todos están corriendo”, y yo “cómo así hombre”. Cuando ya dice Cartagena que están combatiendo, entonces le dije, “y que vamos hacer nosotros”, y dijo, “no pues ustedes piensen a ver pa dónde van, yo voy a ver si consigo una posada en Supia porque aquí no hay donde alojar”. Nosotros sabíamos que Chaurra estaba muerto según fuente de un señor que trabajaba con él, contábamos cuatro muertos.

Entonces le digo yo a la familia “¿qué hacemos?” y dice Rosa: “¿es que nos vamos a ir? ¿y el mercado?”, y le dije, “no hay carro para ir a Portachuelo”. Y nos fuimos pa la galería y toda esa gente que llegaban con maleticas, con muchachos arrastrando.

“Pero bueno ¿qué es lo que pasa pues, allá están peliando?”, y uno me dijo, “no hay nada, eso se calmó, pero dicen que esta noche barren con Portachuelo”. Y dije “ay hombre”. Entonces salimos y el carro lleno y la gente diciendo: “no se vayan que nos los dejan pasar, a nosotros nos hicieron devolver de la quebrada, de ahí no pasaban”. Nos pusimos a pensar y toda esa gente, cuando de pronto salió un taxi con cuatro pasajeros y le dije “pa donde va usted” y me dijo, “voy a pasar a Portachuelo”. Y le dije “usted si pasa, dizque no están dejando pasar”, dijo, “nos pasamos por un lado, por encima, pero yo tengo que ir a Portachuelo”, le dije “vamos”. Nosotros éramos seis y cuatro que había completaba diez y a mí me tocó cargar uno, Rosa cargó otros, los músicos subieron encima con los equipos y arrancó. Llegamos a Supia y yo le dije, “pero usted no va a Portachuelo” y él, yo voy a Portachuelo pero vamos a esperar a ver”. Esperar fue que se cuadró y volvió como a las cuatro de la tarde diciendo que ha Portachuelo no llegaba carro. Nos quedamos entonces ahí hasta que pasó un carro también lleno y no le colgamos, de la correa, de la barriga, los más grandes y los más muchachos los echamos hacia adelante y arrancó y nos trajo hasta el puente.

Ahí no nos dejaban pasar ni para Portachuelo ni para ninguna parte. Había un retén de la policía y el ejército y había gente que uno no sabía quién era, gente de gafas, gente rara con unos vestidos raros, había mucha gente en el retén, eso ahí el puente estaba lleno. Ya se arrimó el carro pa la parte de arriba ya dio la vuelta por debajo y se logró pasar, ya esa gente atajando toda la que venía de arriba y los que iban de aquí pa'lla también, cuando yo alcancé a ver como seis que habían de aquí y me decían, “que no los dejan pasar”, les dije “pues vamos a ver”. Y el chofer si nos pasó hasta el lado de acá del puente, pero al otro lado del río había otro retén. Ahí mismo nos tiramos ligero, ni le pagamos ni nada. Entonces salimos caminando cuando “vengan ¿pa dónde van?”, me dijo uno, era como un civil o una cosa así, y yo le dije, “voy pa la casa”, “¿y a donde es su casa?” y yo, “en Portachuelo, voy porque allá tengo mucho animal, tengo familia pequeña y no la puedo dejar por ahí”. Me dijo, “venga los papeles”, pero se fue a tajar otros. “Y bueno, volémonos”, le dije a la familia y ahí mismo salí yo adelante que corría y ellos atrás, seguimos y seguimos, y la gente “que pa donde van” y le dije “que vamos pa la casa,” y dijeron “que eso allá está solo, solo, por allá no hay nadie” y dije, “con mayor razón hay que ir”.

Ya casi oscurecía, subimos hasta la caseta de Portachuelo y eso estaba lleno de gente y me preguntan: “¿don Luis pa dónde va? y les dije, “pues yo no sé, yo vine a ver cómo está la situación”, y Rafael que estaba ahí contesta “arriba no hay nadie está todo solo”, dije, “pues yo voy a ver”. Entonces me dijo, “no, alguno tiene que haber y si no, nos juntamos y vemos amanecer por ahí a ver qué es lo que va a pasar” y dije, “listo”. Seguimos, los últimos iban aquí en la mata de guadua, “qué pa donde van” y dije, “pa la casa”, dijo que no vayan que esta noche “el ejército que va a venir a barrer con el que haya”, dije “eh”, Ya los otros siguieron pa’ lla y nosotros llegamos aquí y eso solo, eso por ahí no había nada. (Mayor Miguel Rodrigo Ríos, grupo focal 15 de febrero de 2016)

### **En Portachuelo las familias que se quedaron y el entierro**

Eso aquí uno no escuchaba nada, uno se daba cuenta de que había gente acá era por la chimenea o las luces. (Sara Ríos, grupo focal 10 de marzo de 2016) En este lado quedamos nosotros, los vecinos de acá abajo y por la calle quedaron otros: donde Rómulo, Radiela, la finada Ester, Sara, Seferino y nosotros, por la orilla de la calle (Sebastián, grupo focal trabajo de campo, 10 de marzo de 2016). Pero por este ladito de acá nos quedamos sino nosotros dos (Sara Ríos, grupo focal, 10 de marzo de 2016).

Cuando llegamos ya estaba de noche, había 37 pollos, pero grandes y les dije, “vea, que el ejército se coma las gallinas, hombre no, mate pollo y coma ahora, que venga el ejército y se coma todo en mi finca, ¡no que va que, me coman a mi primero!”. Había de todo menos carne, pero teníamos los 37 pollos, una ternera con un ternero y cinco cerdos.

Ya comimos todos amontonados y cuando terminamos me devolví pa bajo y apareció don Oto y le dije nosotros vamos pa la casa, ustedes dos ahí si quieren véngase juntémonos o nos vamos pa’ lla, como quiera. Nos fuimos pa’ lla y agarramos a conversar ahí en secreto y nos dieron las doce y la una y nadie se durmió, por ahí cabeciendo. Y me parecía que había muñecos por ahí, de ahí rodeaba la casa y me devolvía, amanecimos de allá aquí y de aquí allá.

Al otro día se levantaron y soplaron candela<sup>61</sup> y me fui a ver quién había por ahí. Vi un carro que pasaba, bajó volao, era la ambulancia, y en eso salió de un rastrojo Rey el

---

<sup>61</sup> Prendieron el fogón de leña

que venía desde la Rueda, venía buscando la señora que estaba embolatada, fue a buscarla a la casa y tampoco la encontró. Yo seguí mirando cuando al mucho rato volví a ver un carro con dos bultos tapados, iba también uno ahí parado apenas me hizo señas con la mano, yo no sé quién era. Ya más tarde volví y salí cuando pasó otro carro, traía otro muerto y ahí si había un conocido y me dijo, “usted que está haciendo por ahí” y le dije, “nada”. Ya bajó Rubiel y me dijo están a un paso del entierro de Chaurra. Entonces nos alistamos, nos comimos el ternero y salimos la familia de aquí y los de allá abajo. Cuando arriba donde Ociel salió Rogelio y le dije, “usted donde estaba”, “no que por ahí en el cañaduzal, yo no me pude ir porque cuando el abaleo toda la gente se perdió y no me llevaron ni nada (risas), y me tiré aquí a esta cañada”. Y me dijo, “¿pa dónde va?” y le dije, “pal entierro” y ahí mismo se nos puso atrás. Cuando llegamos en manada con gente de Sipirra y de mucha parte, estaba el retén al ladito del cementerio, fuimos pasando ahí en manada, ninguno sabía pa donde iba. Y aquí volvimos y nadie por ahí, pasaron ocho días y eso solo, ahí lo aguantamos aquí (Mayor Miguel Rodrigo Ríos, grupo focal 15 de febrero de 2016).

### **En Portachuelo, la desolación, la zozobra de los días después, el cuidado de los vecinos, las razones para no desplazarse**

Una desolación, hasta los grillitos se escondieron o se murieron del susto, no chillaba un grillo en la noche, no se veía ni un cucuyo, como que los animalitos también sintieron.

El día lunes, como a mí me gusta siempre darle vuelta a los vecinos pues había muchos mayores, igual era festivo, yo me fui para allá pa riba para el caserío y había una abuelita que me dijo que estaba muy tristes porque los hijos se habían ido desde ese día domingo antes y que no sabían nada de ellos, que si de pronto yo que había estado en Dosquebradas ese día viendo bajar la gente, los había visto. Yo le dije, que hasta donde yo sabía a ellos los recibieron abajo los del resguardo y los concentraron en el coliseo. Entonces me fui para otra casita de una señora también muy allegada a la familia que tenía por ahí 80 años, ella lloraba porque no sabía nada de sus hijos desde ese día. Y así sucesivamente fui haciendo visitas, y hasta me pareció curioso porque ellos madrugaron a hacer café y donde quiera que yo llegaba tomaba café y cuando llegué aquí a la casa, tenía ese estómago así de tomar café porque todos agradecían que uno se acordara de ellos y me decían, siquiera vino a darnos vuelta y que Dios le

pague. Eso les daba moral, porque ellos pensaban pues que todo el mundo se había desplazado para Supia y no, nosotros nos quedamos en medio del miedo y todo pero como aquí siempre ha habido los animalitos como vacas, gallinas, caballos, cerdos. Por esto el mayor decía que para qué nos íbamos a ir sin saber para donde, a descuidar los animales, después venía la crisis más tremenda y llegaba otro y se los iba comiendo y no pagaba nada; si iban a hacer algo que esperáramos en la casa que igual nadie nos había amenazado.

Pero pues sentíamos la zozobra y los niños y ya el problema psicológico porque manteníamos con ellos casi encerrados. A uno le daba temor de que llegara la noche, y así estaba casi todo el mundo. Por tardar a las seis de la tarde echábamos llave porque parecía que todo ruido que escucháramos, todo paso era alguien que venía a hacer daños. Entonces sí, era una situación muy compleja (Laura Ríos, grupo focal 10 de marzo de 2016).

El único día que ya se vio gente, fue para el 24 de diciembre (Milton, grupo focal trabajo de campo, 10 de marzo de 2016). Pero no fue tanto, en ese año no vinieron las familias que estaban lejos. Si se hicieron bailes, pero muy solos y con mucho miedo (Sara Ríos, grupo focal, 10 de marzo de 2016).

Ya de ahí en adelante la zozobra de la gente, “que ellos van a volver a matarnos”, eso duró como un mes así. El 31 de diciembre allá en el montaje le dije a los compañeros, “no podemos dejarnos, hagamos un sancocho”. Y conseguí un guarapo para que disipara el miedo. La chirimía de los muchachos fue a tocar a la ramada y la gente fue llegando, se fue integrando. Y ese día ya salimos y la gente volvió otra vuelta, se amaneció pues allí común y corriente y sirvió para disipar la zozobra y el miedo (Orlando, grupo focal 15 de febrero de 2016).

## **Los desplazados**

Las casas las encontramos solas, los animales con hambre, solos los cerdos, las gallinas, los perros. La gente si encontraba una estopita, un costal, un canasto, lo que fuera, si podía echaba un poquito de ropa y arrastre las estopas y los costales y los canastos con el poquito de ropa que pudo a echar, no se acordaron de cerrar puertas ni nada. Todo quedó a la deriva y era pues un desierto estas comunidades, una tristeza muy horrible sentimos los que nos quedamos porque uno tenía mucho los amigos, los



compañeros, toda la gente de la comunidad siempre vive integrada, siempre unida. Entonces la gente que se fue uno no sabía cómo le estaba yendo. Nosotros vivíamos encerrados, de noche para orinar uno no salía a fuera, buscaba una media o lo que fuera (risas), un tarro, que vamos a hablar. (Carlos Tapia, grupo focal 15 de febrero de 2016)

Una parte del Palal, una parte de la Rueda, todos no se salieron, los más guapitos se quedaron, pero de la Rueda también se desplazó gente, de la Iberia también hubo una gente que le dio miedo y se desplazó. La mayoría volvió. Entonces en Portachuelo hubo un desplazamiento masivo, en Supia estaban ocupados un colegio y la casa campesina. A mí me tocó, por instrucción del gobernador, irme para Supia, yo iba de un lugar a otro buscando controlar la situación a ver que podía hacer. Una noche me iba para el colegio, otra noche en la casa campesina. (Mayor Efraín Miranda, entrevista 13 de febrero de 2016)

Aquí en esta parte (La Rueda) la mayoría de gente se desplazó, sino que ahorita ha estado más calmado el territorio, algunos han retornado, han continuado su vida cotidiana. Otros si se mantienen en las ciudades. La mayoría de gente acá se desplazó, más o menos unas 20 familias, unas ya han regresado, pero otras se quedaron en la ciudad, abandonaron sus parcelas.

Los de la parte de Portachuelo y parte del Palal nos fuimos para Supia, otra parte del Palal y la Iberia salieron a Riosucio. En Riosucio se aglomeró la gente en el colegio Santander y en el Coliseo. En Supia nos aglomeramos en distintos sitios como la casa campesina y los colegios de Supia. Mucha gente salió sin nada porque los que tenían sus niños alcanzaban a sacarlos y listo, otra gente se fue así sin nada. El temor fue mucho, el miedo fue mucho, porque cuando uno no está acostumbrado a vivir eso, se siente miedo, no hay nadie que diga que no sintió miedo. Eso fue lo que hizo que la gente saliera y dejara todo. Hay gente que dejó sus casas ahí al aire libre. (Alejandro González, entrevista 15 de febrero de 2016)

### **Don José Manuel estaba en el congreso de la ONIC cuando se enteró de la masacre. El sepelio y el plan de retorno de los desplazados**

En ese día nosotros habíamos salido precisamente para un congreso nacional en Cota Cundinamarca. Nosotros nos fuimos a las seis de la tarde y todavía no estábamos enterados de lo que estaba pasando en esa comunidad. Al día siguiente que llegamos a

Cota, más o menos a las 9 de la mañana, el gobernador me llama y me dice lo que había pasado y que nos regresáramos dos personas que éramos Gerardo Muñoz y el suscrito. Y nos regresamos, llegamos a media noche y desde luego ya estaban en el acompañamiento de las personas que habían asesinado. Al día siguiente fue del Sepelio había mucha gente, muy preocupados, muy adoloridos porque según eso, ellos (los paramilitares) dijeron que se iban, pero volvían. Desde eso empezó la zozobra, el temor, muchas personas se fueron de la comunidad, muchas personas no han vuelto y desde luego porque les dio mucho miedo por todo lo que vivieron, todo lo que les dijeron, lo que escucharon, ellos no volvieron.

En este momento estamos tratando de que la mayoría de la gente regrese, retorne y que desde luego que vuelvan a estar con sus familias, que vuelvan a hacer parte de la organización y que estén dentro de su entorno dentro de su habitat, porque nos manifiestan que les va muy mal en otras partes, que la ciudad es difícil, muy dura. La organización está adelantando un plan retorno, pero no hemos tenido muy buena acogida. La mayoría de las personas desplazadas están en los municipios de Riosucio, Supía, Pereira, el Valle y unos pocos en el departamento de Antioquia. (Mateo Ríos, entrevista 3 de febrero de 2016)

### **El Concejo de la ONIC y el accidente de Guaduas**

En eso llega la noticia de un accidente de los compañeros que estaban en un evento indígena, en un congreso, se accidentaron en un lugar que se llama Guaduas. Fallecieron bastantes, falleció Virginio, unos cinco más o menos, entre ellos, un gobernador de la Trina, lo llevaron para el hospital y ahí falleció. Pedro no se murió fue por de buenas, llegó como un mártir al terminal de Riosucio, a mí me tocó verlo y así varios, pero el más lesionado era Pedro.

No se ha oído decir que haya una relación del accidente con lo de la Rueda. Solo se sabe que el carro se desvió en el abismo, pero no hay indicios que haya habido manos criminales que provocaran el accidente, de eso no se nombró nada. Fue una coincidencia. (Mayor Efraín Miranda, Entrevista 13 de febrero de 2016)"

## Capítulo IV. Los marcos sociales de la memoria en la experiencia de violencia.

*Por eso yo les decía,  
la guerra aquí en Colombia ha sido toda la vida,  
nos ponemos hablar de ella y estamos en ella,  
no ha calmao  
Miguel Rodrigo Ríos <sup>62</sup>*

Michel Pollak en su célebre artículo titulado *Memoria, olvido y silencio* (2006), resalta el carácter problemático de la memoria planteado por Maurice Halbwachs en referencia, no solo al proceso de selectividad, sino también al proceso de negociación que sugiere toda memoria para conciliar memoria colectiva y memorias individuales. Pollak, desde una perspectiva llamada por él constructivista, se interesa por

[...] analizar cómo los hechos sociales se hacen cosas, cómo y por quien son solidificados y dotados de duración y estabilidad. Aplicado a la memoria colectiva este abordaje se interesará, por tanto, por los procesos y actores que intervienen en el trabajo de constitución y formalización de las memorias” (p. 18).

A partir de estos planteamientos de Michel Pollak, analizo las memorias de la Masacre de la Rueda como memorias subterráneas en cuanto no configuran el entramado de las memorias oficiales de la violencia en Colombia. Pero también porque han sido memorias mantenidas en silencio y que aún guardan silencios. Me centro en los *procesos y actores* que permiten la construcción de estas memorias, que como será tratado con más detalle en el siguiente capítulo, contienen elementos dotados de duración y estabilidad capaces de participar en la configuración de la identidad. La referencia para el análisis, serán los puntos de cohesión que permiten a estas memorias consolidarse como una memoria colectiva de los habitantes del resguardo de Cañamomo Lomaprieta, que entra en disputa con las memorias oficiales.

La memoria como lo planteó Maurice Halbwachs posee un carácter social y colectivo, pues si bien es el individuo el portador de las memorias, ellas siempre están enmarcadas socialmente. “Solo podemos recordar cuando es posible recuperar la

---

<sup>62</sup> Grupo focal, febrero 15 de 2016

posición de los acontecimientos pasados en los marcos de la memoria colectiva [...] El olvido se explica por la desaparición de estos marcos o de parte de ellos” (Halbwachs, 1992, citado en Jelin, 2002, p. 20). Cuando los recuerdos entran en disputa con estos marcos de la memoria colectiva, guardan “zonas de sombras silencios, no dichos”, conformándose como recuerdos prohibidos, indecibles o vergonzosos (Pollak, 2006, p. 24). Ante una experiencia traumática, la memoria implica la presencia de huecos, fracturas, espacios de lo no dicho y lo indecible, que imposibilitan su elaboración y por tanto su representación en el espacio individual y social (Jelin, 2002).

Las memorias de la Masacre de la Rueda se constituyen como memorias narrativas que han logrado superar la experiencia traumática de la violencia a través de la ubicación en los marcos culturales que hacen posible su comunicación y transmisión (Jelin, p. 36). Estos marcos de la memoria, son marcos de sentido en cuanto permiten narrar los acontecimientos traumáticos desde un lugar común. Para los pobladores del resguardo de Cañamomo Lomapieta este lugar común es su ser indígena cimentado en la pertenencia a un resguardo indígena de origen colonial, es decir, es su historia en un territorio heredado ancestralmente y las formas de vida presentes en él.

En este sentido, la memoria común, o memoria colectiva, cumple con sus dos funciones esenciales: “Mantener la cohesión interna y defender las fronteras de aquello que un grupo tiene en común, en lo cual se incluye el territorio (en el caso de los Estados)” (Pollak, 2006, p. 24). Si bien, en nuestro caso no es el Estado sino un grupo étnico en una relación ambigua con el Estado<sup>63</sup>, el reconocimiento territorial es un elemento fundamental que constituye su historia colectiva.

Para abordar las memorias de la Masacre de la Rueda, iniciaré el análisis a través de los tres elementos constitutivos de la memoria planteados por Pollak (2006): a) los acontecimientos (vividos personalmente o vividos indirectamente), b) las personas o personajes y c) los lugares. Estos tres componentes serán observados desde las formas como se expresa la vivencia del acontecimiento traumático. Luego desarrollaré varios aspectos que he advertido como configuradores de los marcos culturales y sociales a partir de los cuales se narran las memorias de la Masacre de la Rueda: las

---

<sup>63</sup> Pues si bien el Resguardo goza de un reconocimiento jurídico, las posturas de representantes estatales niegan o contradicen este reconocimiento, como fue planteado en el capítulo I

prácticas de vida, el tejido comunitario, los procesos organizativos y las dinámicas del conflicto social armado.

## **4.1. Los elementos constitutivos de la memoria en la narración del acontecimiento traumático**

### **4.1.1 Los sucesos**

La Masacre de la Rueda es un acontecimiento que se conforma de varios sucesos ocurridos en diversos momentos y lugares. Es por esto que la construcción individual del relato estuvo relacionado con el evento vivido, con las historias escuchadas en los días posteriores y con las memorias transmitidas. Todos los entrevistados fueron testigos del hecho de violencia, por ende, su relato está permeado de sentimientos de miedo, zozobra, prudencia, indignación y gestos de heroísmo y valentía.

Don Daniel Tapia narra la experiencia del retén paramilitar, describe las torturas recibidas, las modalidades de los interrogatorios, los sucesos azarosos que impidieron mayores agresiones. Don Efraín Miranda cuenta los hechos vividos en la Rueda, el encuentro con los hombres armados, los disparos que anunciaron las muertes, la compañía sus sobrinas indocumentadas hasta la Iberia, la reunión con los miembros del cabildo, su encuentro con Fernando Cataño, el regreso a la Rueda, su imprudencia de prender luces en plena noche a pesar de la presencia paramilitar, la zozobra del amanecer, los cuerpos de los difuntos y los rastros de las formas como fueron asesinados, su encuentro con los paramilitares y el sonido de los disparos en el enfrenamiento. Manuela cuenta sobre la presencia de los hombres armados, que, aunque parecían los mismos hombres que siempre recorrían el territorio, detalles de su aspecto revelaban algo fuera de lo normal. Narra sobre cómo se enteró de los asesinatos, del miedo, de la gente que se fue, de sus motivos para quedarse. Doña María habla sobre cómo vivió la estadía de los paramilitares en su casa, de la manera como llegaron y solicitaron permiso para hacer de comer, de cómo su hija tuvo que lavarles los uniformes, de las hijas de Luis Ángel Chaurra y cómo iban amarradas y ensangrentadas, del enfrentamiento, de su pierna herida, del miedo. Doña Marina narra sobre cómo se enteró de los asesinatos, de su recorrido por Portachuelo regresando sus bestias hacia el Palal, de la gente reunida susurrando sobre el peligro que se

acercaba, del sonido de los disparos, del humo del enfrentamiento que se mezclaba con el de las ollas olvidadas en el fogón, de las noches junto sus vecinos los días después.

En el relato de don Alfredo el tiroteo se escucha cerca a su casa, su hijo lo acompaña y su familia está dividida. Narra el momento en que auxilió a su hermana herida, la retirada a los paramilitares y la muerte de los hermanos Uchima, lo que pasó los días después donde nadie aparece ofreciendo ayuda y la llegada del ejército una semana más tarde preguntando por la guerrilla. Don Efraín y don José Manuel son miembros del cabildo, ambos están de viaje en el congreso de la ONIC y deben devolverse a Riosucio. Ellos hablan sobre la fortaleza organizativa y las maneras como se asumieron los sucesos de la masacre, la ayuda a los desplazados y el accidente en Guaduas. Los miembros de la familia Ríos –Sara, Mateo, Laura, Jacobo, Sebastian y el mayor Miguel Rodrigo- cuentan acerca de los rumores que se escuchan en el pueblo, los desplazados que llegaron tan solo con lo que tenían puesto, el anuncio de “barrer con Portachuelo”, el retén de la Fuerza Pública, el regreso a su casa a pesar de los obstáculos, los animales por alimentar, los pocos vecinos que quedaron, el silencio de los grillos. Orlando, Carlos Tapia y Alejandro González narran sobre eco de las montañas que ampliaba el sonido del enfrentamiento, el miedo, la huida de la gente que dejaba hasta los hijos, los asesinados. Estas diversas referencias manifiestan la experiencia traumática de la Masacre de la Rueda.

La investigadora indú Veena Das definió el sufrimiento social como “el ensamblaje de problemas humanos que tienen sus orígenes y sus consecuencias en las heridas devastadoras que las fuerzas sociales infligen a la experiencia humana” (2008, p. 453). De manera similar Kimberly Theidon (2004) en su investigación sobre los impactos de la guerra en el Perú durante los años 80 y 90 en comunidades campesinas quechuahablantes, se refiere al trauma no solo como un hecho individual que atraviesa la esfera intrasíquica, sino también como un aspecto que cubre la vida social. El riesgo y el trauma son distribuidos según las desigualdades sociales y se expresa en los trastornos sociales que producen malestar (p. 44).

En la Masacre de la Rueda el miedo, la zozobra, la sensación de desamparo, se referencian en un contexto de conflicto armado que hace de este un hecho más en medio de muchos otros que han cobrado la vida y la integridad de los pobladores indígenas del Alto occidente de Caldas. En este contexto, la estigmatización ha sido un

aggravante de los hechos de violencia que también caracterizaron el actuar paramilitar durante la Masacre. En consecuencia, hay varios sucesos que son recurrentes en las narraciones: la pregunta de los paramilitares por la guerrilla y sus auxiliares, las listas que portaban en la que aparecen consignados los nombres de los comuneros que esperaban asesinar y los rumores de que los paramilitares regresarían a “barrer” con quien encontraran. Otro aspecto que es común es la relación entre la Masacre y los procesos de recuperación de la tierra.

Respecto a las listas en manos de los paramilitares y a sus intenciones de continuar la masacre, los siguientes relatos son ilustrativos:

Ellos traían como una lista porque era que no dejaban pasar la gente y a todos le pedían cédula. A un hijo mío le pidieron la cédula allí en la ramada, él se iba a trabajar a Pereira. “Y es que te vas a trabajar”- le dijeron- “si yo voy a trabajar”; “entonces díglele al hijueputa diablo que saludes”. (María Tapia, entrevista 10 de marzo de 2010)

Ese día el voleó de chumbimba fue muy fuerte, pero venían directamente a arrasar la parte del Palal, a líderes que ya los tenían en lista, y a Portachuelo, que era el centro de las ganas que ellos le llevaban a muchos líderes, porque del Palal no hablaban mucho, pero de Portachuelo sí. Eso ha sido toda una vida, escenario de pedir cabezas de Portachuelo en libros y todo. (Alfredo Tapia, grupo focal febrero 15 de 2016).

La anterior narración expresa una historia de persecución que se encuentra relacionada con una de las violencias, que como lo planteó Theidon (2004), al igual que la memoria traumática se inscribe en las narrativas biológicas y biográficas de los individuos y de las comunidades: la discriminación étnica (p.51). En el contexto de Masacre de la Rueda, la discriminación étnica se vincula con la organización política de los resguardos indígenas del Alto Occidente. Es decir, si bien como se mencionó en el primer capítulo, históricamente esta se manifiesta en los calificativos de bárbaro, salvaje e incivilizado, sustentados en la existencia de diferencias culturales; en tiempos recientes este tipo de discriminación se ancla en la existencia de procesos organizativos que cuestionan o compiten con los órdenes políticos tradicionales. De allí la equiparación entre indígena y guerrillero desplegada en los discursos de los opositores a los resguardos indígenas.

En los relatos referidos a los sucesos de la Masacre de la Rueda, frente algunos aspectos no hay claramente un consenso. Uno de ellos es el número de muertos: la mayoría contó cinco, pues el asesinato de Leonardo Becerra solo apareció referenciado

en algunos testimonios; el paso de los paramilitares por Panesso y el encuentro con este comunero es un hecho, que, al parecer, no integra todas las memorias individuales de la Masacre. Otro aspecto que carece de consenso es el retorno de los desplazados, pues no todos los entrevistados coinciden con su regreso a las comunidades. Para algunos, el desplazamiento ocasionó que algunas familias aún permanezcan fuera del territorio indígena. Estas diferencias están relacionadas con el lugar de vivienda y el rol de dirigente o comunero. Para los entrevistados que habitan las Rueda, las familias de los asesinados se marcharon, llegaron después familias nuevas a habitar la comunidad; para los del Palal no hubo desplazamiento; para los de Portachuelo las familias regresaron 15 días después. Para los líderes del cabildo como José Manuel López y Alfredo Tapia, algunas familias no regresaron, no solo se fueron de sus comunidades, sino del Resguardo indígena.

#### **4.1.2 Los personajes, entre la figura de los victimarios y el recuerdo de los líderes**

En los relatos el recuerdo de personas y/o personajes gira alrededor de los victimarios y las víctimas. Los paramilitares son representados como hombres uniformados que portaban un brazalete con las siglas de las AUC, llevan las manos y las correas cubiertas de taches, el cabello pintado de rojo y estaban “armados hasta los dientes”; se cuentan entre 40 y 50. Entre ellos hay diferencias en su forma de actuar, algunos lo hacen de forma respetuosa y piadosa: piden permiso, interrogan sin golpes e interceden en la muerte de los niños. Otros torturan, amenazan, amedrentan, quiere matar a los niños que en un futuro, cobrarán venganza, son asesinos sangrientos. Los paramilitares se referencian en un claro vínculo con miembros de las Fuerzas Armadas, y en algunos casos, sus identidades se equiparan a la figura del soldado. Ellos son los Otros venidos de afuera que rompen la regularidad de la vida aunque ella ya posea los trazos del conflicto. Su aspecto representado en el porte de accesorios vistosos y rudos, al igual que sus cabellos pintados, denota la distancia evidente que los diferencia y los ubica en márgenes más allá de lo “normal”.

El recuerdo de los comuneros asesinados es diferenciado dependiendo de su rol en la organización indígena. Las menciones frente al líder Luis Ángel Chaurra cobran mayor extensión y relevancia que los demás comuneros muertos. Esto se expresa claramente en las siguientes palabras del ex gobernador José Manuel López: “Eso fue algo muy



terrible porque asesinaron un ex gobernador, médico tradicional, músico, una persona muy dedicada a la organización. Los otros si eran comuneros común y corriente, personas que habitaban en esa comunidad y que eran personas del común” (entrevista trabajo de campo, 3 de febrero de 2016). El líder es visto como una persona “no común”, por el contrario, dotada de cualidades extraordinarias gracias a su labor organizativa, a sus conocimientos en diferentes campos entre estos las historias del territorio, los saberes y prácticas del trabajo de la tierra, y las plantas medicinales.

El mayor (Luis Ángel Chaurra) era un gran líder de esta comunidad y de nuestro resguardo porque él marcó muchas historias dentro del territorio. Músico, compositor, médico tradicional, fundador del jardín Botánico Valle de los Pirsas, un gran mayor que dejó muchas enseñanzas. Con él tuvimos que compartir experiencias de su vida, era un gran maestro del trabajo porque él también nos enseñó cómo trabajar la tierra. Era una persona que conocía muy bien las fases de la luna, qué se podía sembrar en cada fase, qué no se podía sembrar. (Alejandro González, entrevista trabajo de campo, 15 de febrero de 2016)

Luis Chaurra era médico tradicional y exgobernador, hizo parte del concejo de gobierno, además era artista, él se desempeñaba muy bien en la guitarra, todo el mundo lo había oído y por acá no ha habido alguien con esa destreza. Fue un médico tradicional, había estudiado la medicina tradicional y era un instructor en los talleres que se daban para formar médicos tradicionales. (Mayor Efraín Miranda, entrevista 13 de febrero de 2016)

Luis Angel Chaurra era un hombre que fue fundador de la Organización Nacional indígena de Colombia ONIC, luego fue el presidente el CRIDOC, que hoy es el CRIDEC, fue gobernador, fue médico tradicional, fue el orientador de la escuela de médicos tradicionales y también fue coordinador de la asociación de cultores de nuestro resguardo. Un hombre tranquilo, muy sabio, que tenía tranquilidad para opinar, para hacer; tenía tranquilidad para dedicarle tiempo a muchas actividades que esta organización sigue teniendo en su momento para llegarle a las familias y a la comunidad. Un hombre que se formó a través de tantas dificultades que hay para formarse en diferentes campos, que entendió de que la madre naturaleza lo pone a uno en su tiempo, en la hora y en el momento, no cuando uno quiera. (Gerardo Muñoz, entrevista 10 de febrero de 2016).

La muerte de Luis Ángel Chaurra al igual que otros líderes asesinados durante los años del conflicto social y armado, tomando las palabras de Veena Das (2008), es una herida devastadora infligida por las fuerzas sociales a la experiencia cultural y política de los pobladores del Resguardo de Cañamomo Lomapieta. La figura de Luis Ángel Chaurra

resalta por su papel organizativo de gran importancia para los pueblos indígenas, tanto a nivel nacional con la fundación de la ONIC, como a nivel del departamento de Caldas por su labor en el CRIDOC (Consejo Regional indígena del Occidente de Caldas). Es recordado por su desempeño como gobernador, sus capacidades para llegar a la comunidad y sus conocimientos como médico tradicional, pero también por su papel de formador de médicos tradicionales a través de la creación de la Escuela de Médicos “El Valle de los Pirsas”. Su labor como médico tradicional y sus conocimientos en la siembra y los ciclos de la naturaleza, lo ubican como un hombre que heredó los saberes ancestrales. Chaurra también es recordado por sus habilidades en la música.

La importancia de Luis Ángel Chaurra como líder, se expresa en su figura de portador de un conocimiento ancestral, base para construir la vida colectiva de manera autónoma, lo cual a su vez es advertido como un aspecto problemático para los actores de violencia que en este caso son vinculados con el Estado.

Luis Ángel Chaurra era un líder muy reconocido que, hacia respetar a las comunidades, porque aquí hay un potencial muy importante, un potencial de un conocimiento ancestral, aquí el ser indio no es un capricho es algo que se ha heredado desde los ancestros. Él era un médico tradicional reconocido. Esa es una de las ventajas que tenemos nosotros como comunidades indígenas, no tenemos que depender ciento por ciento de la medicina occidental porque nosotros tenemos las plantas y él tenía mucho conocimiento. Él era uno de los que había ayudado a organizar el Huerto Medicinal Valle de los Pirsas, y eso es una forma de resistencia. El hecho de que las comunidades no tengan que depender de las pastas y todo eso que nos están vendiendo para contaminarnos el organismo, quiere decir mucho. Entonces mire que eso pudo ser una de las razones por la cual vinieron a matar Luis Ángel. Mientras las comunidades los veíamos como un potencial, para el Estado era un problema. (Laura, grupo focal trabajo de campo, 10 de marzo de 2016)

El saber ancestral es asumido como un conocimiento que, al ser aprendido por transmisión directa, observación y experiencia, requiere para su comprensión y puesta en práctica, de la vida total de un ser humano, de allí el impacto tan alto que representa la muerte de un líder. Este efecto en la vida organizativa del resguardo se manifiesta en las palabras de Gerardo Muñoz, expresadas en respuesta a mi pregunta sobre si la Masacre de Rueda aún dejaba huellas:

Si, si, cualquier masacre y porque masacrar un dirigente como Luis Angel Chaurra y cualquiera de nuestros dirigentes y gobernadores, deja connotaciones muy fuertes, porque

formar un dirigente es toda la vida. Para formar un profesional son cinco años, en cambio un dirigente es toda la vida y no es tan fácil. Luis Ángel todos los años que tenía en formación y un recorrido muy amplio de la vida organizativa a nivel nacional y departamental, conformaban un conocimiento supremamente amplio. Creo que si hoy estuviera con nosotros sería un dirigente con la capacidad de poder orientar a las nuevas generaciones en estos procesos que hoy tenemos tan difíciles (Entrevista, trabajo de campo, 10 de febrero de 2016)

En contraste con las referencias a Luis Ángel Chaurra, la mención a las demás personas asesinadas es mucho más escueta, a ellas principalmente se alude referenciando las afectaciones que ocasionaron sus muertes a nivel familiar:

Fernando Cataño era trabajador, tenía casita cerca a la Rueda de su propiedad, tenía solar y jornaleaba por ahí. La señora era nativa de la Tolda, del mismo resguardo y tenían una niña o dos niñas me parece, quedo esa señora viuda con dos niñas. Los dos Uchimas eran nativos de Sipirra y tenían trabajaderos por Jagüero. (Entrevista Mayor Efraín Miranda, Trabajo de Campo, 13 de febrero de 2016).

Las hijas de Luis Ángel Chaurra estaban jóvenes, la muchacha que se llevaron dejó un bebe de dos meses de nacido (Manuela Sánchez, entrevista 21 de febrero de 2016).

#### **4.1.3 La significación de los lugares y el territorio como víctima**

En los relatos las descripciones de los lugares que van marcando la experiencia de la violencia, permiten acercarse al territorio del resguardo indígena como lugar de vida. La geografía quebrada de una zona montañosa se denota en las descripciones continuas del arriba: de la parte pa arriba, del camino arriba, del Palalpa arriba, los de arriba, arriba de la cordillera, cafetales arriba; y del abajo: una casita más abajo, por el lado de abajo, los de abajo, loma abajo, la parte de abajo. Ellas se acompañan de menciones a los cafetales, cañaduzales, los arroyos, el puente, las casas de los comuneros, el lote, el trapiche, como expresiones que permiten acercarse a las formas cotidianas de habitabilidad del territorio.

Pero el territorio también se habita dependiendo de los significados que este va adquiriendo en medio de los sucesos de violencia. Las cañadas y el monte fueron lugares para huir y resguardarse; las casas de los vecinos o las casas estratégicas, sirvieron de protección; los materiales de las casas y su estructura simbolizaron lugares

vulnerables. Los filos de las montañas fueron lugares para divisar. La bagacera fue lugar de trinchera para los paramilitares, los retenes de la Fuerza Pública fueron lugares de frontera y los coliseos y colegios de Riosucio y Supía fueron los lugares de recepción de la población desplazada.

Otros sitios adquirieron connotaciones más permanentes como lugares de miedo, como es expresado en el relato de Manuela Sánchez acerca de su experiencia de quedarse en la comunidad de la Rueda:

Nosotros no salimos, fuimos de las familias que nos quedamos porque para donde se va a ir uno con un niño pequeñito a un pueblo a que lo acumulen a uno por allá en el coliseo, sin cobijas, ni cama, sin que comer ni nada...uno con un muchachito no puede hacer la gracia. Con miedo y todo tocó quedarse, con mucho terror porque muy a las cinco de la tarde ya estaba encerrado y toda cosa que oyera no podía uno ni salir ni hacer nada. Y eso fueron meses, meses y meses de terror, meses de miedo porque uno ya no podía ver gente extraña en la carretera porque eso tenía que correr uno a esconderse. Fueron muchos meses gracias a dios superándolo todo.

Nadie se atrevía a ser guardia. Uno se acostaba y lo único es que se encomendaba al señor y esperando a que alguien le viniera a tocar la puerta a uno. Eso sí, se sabía que después de las 7 de la noche no podía tocarle la puerta a nadie, por muy vecino que fuera uno no abría. Después de que pasó ese proceso no hubo ese acompañamiento psicológico para acompañar a las personas, a los que nos quedamos, para botar el miedo o cómo llevar ese miedo. No hubo ese acompañamiento, ni por el municipio ni por el resguardo, yo no sé qué fue lo que le pasó al resguardo verdad, también se atortoló. (Manuela Sánchez, entrevista trabajo de campo, 21 de febrero de 2016).

Aparece también en el siguiente relato de Laura Ríos:

Y eso fue durante muchos años, no solo fue en el 2001 y el 2002 sino hasta el 2010, la gente no quería venir a la comunidad, ni siquiera la familia que estaba trabajando en la ciudad. La gente decía, “no quien va ir por allá, el orden público está muy complicado, quien sabe que nos hagan, si los que viven allá los hicieron correr, que pueden hacer con nosotros que estamos lejos”. Eso nos afectó porque es la imagen con la que queda la comunidad, porque así los que quedáramos fuéramos buenos y quisiéramos recibir a la gente de las mejores maneras, estaba el pánico y la zozobra de lo que pasó. “¡No vamos a Portachuelo porque por allá mantienen los paramilitares, miren la tandada de muertos que

dejaron tal día!”. Y empieza ese señalamiento. Lo único que rueda es la mala fama. (Grupo focal trabajo de campo, 10 de marzo de 2016)

La Rueda fue la comunidad mayormente impactada, hasta el punto que el acontecimiento adquirió su nombre: “la Masacre de la Rueda” a pesar de que los actos de violencia también ocurrieron directamente en las comunidades de Panesso y el Palal. En la Rueda sucedieron cinco de los seis asesinatos realizados por el grupo paramilitar y aunque no fue la comunidad que mayormente se desplazó en el momento de la Masacre, como si lo hizo Portachuelo, fue allí donde menos familias retornaron. En la Rueda también fue asesinado Luis Ángel Chaurra y fue en la hacienda la Pangola– en la que funcionaba la Escuela de Médicos el Valle de los Pirsas– donde los paramilitares realizaron un retén desde la mañana hasta la tarde del sábado 24 en el que capturaron, torturaron y amenazaron a varios comuneros, muchos de los cuales eran jóvenes que venían de jugar un partido de fútbol en la comunidad de la Iberia.

La Rueda se configuró como un lugar de miedo, tanto por el temor que sintieron los comuneros que se quedaron, quienes no recibieron ningún tipo de “acompañamiento”, como por el significado que empezó a cobrar para los demás habitantes del resguardo.

Uno a veces va por ahí y dice vamos a la Rueda y dicen -a la Rueda hay pa la Rueda que miedo por allá, por allá fue horrible, que yo no sé qué-. Y aun todavía si afectó mucha parte porque hubo pues mayoría de gente que uno conoció que ya no volvieron

Después de que pasó ese suceso todo eso se cerró, esas haciendas quedaron solas, todo quedó prácticamente con una soledad horrible, con los meros que habíamos quedado por aquí. A los cinco años volvieron abrir la escuela donde se formó Luis Chaurra de médico. (Manuela Sánchez, entrevista trabajo de campo, 21 de febrero de 2016).

Anímicamente muy golpeados porque se nos perdió el centro de instrucción de medicina tradicional. Allá hasta ahora hay un trauma, la gente no progresa para esa parte. El cultivo en un tiempo se nos perdió pues usted sabe que el campo con que uno lo descuide se enmonta rápido (Mayor Efraín Miranda, entrevista 13 de febrero de 2016)

Como lo plantea Manuela Sánchez y el Mayor Efraín, la Rueda quedó deshabitada, se perdieron los cultivos y la gente no volvió a progresar. Además de lugar de miedo la Rueda representa un ciclo estancado, una “rueda” que se detiene, un progreso que no llega, un *lugar de trauma*. En el siguiente relato del ex gobernador Gerardo Muñoz, la

afectación no solo cobra una dimensión material sino también espiritual, relacionada con el impacto en la Escuela de Médicos tradicionales y el asesinato de Luis Ángel Chaurra.

Creo la masacre repercutió más que todo en el tema de la Escuela de Medicina Tradicional, porque desde esa época no se ha podido lograr que haya prosperidad en la formación de médicos tradicionales. Pero también ha habido una gran afectación por parte de esa masacre a la comunidad de esa zona, porque en este momento pareciera como si todo lo que se siembra no prosperara. Esto ocurre cuando a nuestra madre tierra la manchan de sangre con dirigentes como Luis Angel Chaurra que soñaba con una comunidad que fuera equitativa, una comunidad donde hubiera soberanía alimentaria. En este momento pareciera que la gente se aburre, eso quedó afectado y yo creo que inclusive la gente que regresó, los familiares de las víctimas, en ningún momento se les ha prestado ayuda en el tema de los impactos psicológicos que la masacre representó. Entonces yo creo que esos daños quedaron concentrados allí, por lo tanto, nosotros estamos diciendo que toca, inclusive con los mismos médicos, hacerle una limpieza muy profunda para que vuelva la tranquilidad y la comodidad. Inclusive en este momento allá no hay agua, habiendo tanta agua es como si se hubiera profundizado. O sea, el daño es grande. (Gerardo Muñoz, entrevista 10 de febrero de 2016).

El trauma es aquel acontecimiento que genera una impresión emocional tan intensa que la vida misma del individuo se trastoca y pierde sentido. En palabras de Jelin (2002) “los acontecimientos traumáticos conllevan grietas en la capacidad narrativa, huecos en la memoria (p. 28). Según Theidon (2004), las experiencias violentas dejan huellas en los cuerpos que persisten en la rigidez de un cuello, en el latido de los nervios y en el dolor de una matriz (p. 51). Para esta investigadora, siguiendo con Csordas, “toda experiencia humana es intrínsecamente una experiencia social encarnada” (p.49), en este sentido, el cuerpo expresa las emociones y los estados del ser, incluyendo las experiencias sociales de violencia.

Ahora bien, desde la perspectiva de los pueblos indígenas, no solo es el cuerpo el que encarna la experiencia cultural y social del trauma, también lo hace el territorio. El territorio es un portador de la experiencia traumática en tanto encarna los acontecimientos sociales y es afectado por ellos. La Rueda es un territorio afectado por la Masacre de la Rueda en cuanto se transformó en un territorio estancado, deteriorado, que esconde el agua y no es productivo. En él se hace difícil continuar la vida humana, pues la gente se aburre y no logra progresar.

Esta configuración como lugar soporte del trauma, se sustenta en la concepción territorial de los Embera Chamí del Resguardo indígena de Cañamomo Lomaprieta, la cual es compartida por otros pueblos étnicos de Colombia y América para quienes el territorio es más que un sustrato material sobre el cual subyacen las relaciones humanas (García, 1976). Él en sí mismo es un sujeto, un ser viviente y sintiente, y como tal, posible de ser afectado por las dinámicas del conflicto social armado. Esta concepción territorial goza de reconocimiento por el Estado Colombiano a través decreto ley 4633 de 2011, referido a los derechos territoriales de los pueblos y comunidades indígenas afectados por el conflicto social armado. En su artículo 45 versa de la siguiente manera:

El territorio, comprendido como integridad viviente y sustento de la identidad y armonía, de acuerdo con la cosmovisión propia de los pueblos indígenas y en virtud del lazo especial y colectivo que sostienen con el mismo, sufre un daño cuando es violado o profanado por el conflicto armado interno y sus factores vinculados y subyacentes. (Citado en Ruiz, 2017, p. 87).

En la citada ley el territorio es concebido como víctima y por ende sujeto de derechos. Para Daniel Ruíz Serna (2017) esta inclusión del territorio en la ley de víctimas se asemeja a los giros biocéntricos presentes en las constituciones políticas de Bolivia y Ecuador y en los postulados de luchas de los pueblos indígenas de países como Brasil, Perú, Paraguay y Canadá. En ellas, "(...) las demandas por derechos sobre tierras y recursos naturales adoptan un lenguaje que privilegia el parentesco, los vínculos espirituales o los atributos subjetivos de ciertos elementos del paisaje en vez de la propiedad" (Ruiz, 2017, p. 87).

Más allá de concebir el territorio como un lugar donde se sucede la vida, él además es portador de atributos animados que lo hacen sujeto de afectaciones, no solamente desde sus características ambientales, sino también desde su esencia como entidad viviente portadora de sensibilidad y de una estructura de sentimientos. Desde este abordaje,

las consecuencias del conflicto armado se extienden más allá de los derechos de los humanos, puesto que la guerra también ha afectado a un conjunto heterogéneo de agentes no-humanos que son parte fundamental de las experiencias que comunidades

indígenas, negras e incluso campesinas mantienen con los lugares que habitan. (Ruiz, 2017, p. 90)

En esta particular perspectiva ontológica que sustenta la inclusión del territorio como víctima, plantea la existencia de otras realidades o mundo, y es a la vez

una invitación a descentrar lo humano como *locus* de la restitución de derechos y una oportunidad para continuar desestabilizando las fronteras entre el reino de los hechos (lo dado, lo natural, lo real) y el reino de los valores (lo construido, lo social, lo creído). (Ruiz, 2017, 91)

## **4.2 Los marcos sociales y culturales de la memoria y los recursos para enfrentar el conflicto social y armado**

Los marcos sociales como la “matriz grupal dentro de la cual se ubican los recuerdos individuales” (Jelin, 2002, p.21) son las tramas culturales que permiten la construcción del sentido del acontecimiento y, por ende, la memoria como construcción narrativa. Como lo planteo al inicio del capítulo, considero que hay ciertos aspectos configuradores de los marcos culturales y sociales a partir de los cuales se narran las memorias de la Masacre de la Rueda: las prácticas de vida y el tejido comunitario, la organización colectiva y la presencia de un largo conflicto social armado. Es a partir de estos marcos sociales de la memoria que analizo las maneras como el pueblo indígena de Cañamomo Lomapieta, en particular las comunidades que fueron afectadas directamente por la Masacre, han asumido la realidad del conflicto.

Este tema ha sido examinado por diversos investigadores. Además de estudiar las experiencias traumáticas de la guerra que han dejado huella en los individuos y sus cuerpos, en las colectividades a las que pertenecen y en territorios donde transcurre su vida, investigaciones como las Veena Das, (2008), Elizabeth Jelin (2002) Kimberly Theidon (2004), Sandra Patricia Arenas Grisales (2012) y Marco Tobón (2008, 2016), cuentan sobre las maneras como diversas comunidades han elaborado o apelado a diferentes estrategias y recursos para enfrentar o superar los acontecimientos violentos. Das expone la reconstrucción de la vida cotidiana como una forma de lidiar con el dolor, en la que lo no dicho es otra forma de lenguaje. Elizabeth Jelin acota el término de emprendimientos de memoria. Theidon remite sus análisis a la comprensión de cómo “la esfera de la vida cotidiana y sus hábitos en apariencia intrascendentes constituyen



la base para rehacer la vida social y la sociabilidad después de eventos políticos traumáticos” (p. 50, 51). Arenas Grisales examina los artefactos de memoria como parte de las formas cotidianas a través de las cuales los sujetos elaboran sus duelos. Tobón, analiza como las comunidades indígenas emplean sus recursos culturales y construyen posiciones políticas autónomas frente al conflicto social y armado. En el presente caso de estudio, el tejido comunitario, la estructura organizativa y las elaboraciones sobre el sentido de la violencia en el largo conflicto social y armado a través de la presencia de memorias largas, constituyen las formas de asumir y enfrentar las acciones de la violencia desplegadas por los actores armados, de manera particular las relacionadas con la Masacre de la Rueda.

#### **4.2.1 Las prácticas de vida y el tejido comunitario**

Los relatos de la Masacre de la Rueda hacen alusión a los escenarios, prácticas y relaciones que permiten la reproducción de la vida: el cañaduzal, la ramada, el trapiche y todo el andamiaje para la producción de la panela; la relación con las bestias” (caballos, mulas, yeguas, burros), las gallinas, los cerdos y las vacas, como animales que son la base del sustento familiar. La visita al lote, la cocción de los alimentos en fogón de leña, la vida en una topografía montañosa donde se sube y se baja, la finca como lugar de vivienda y la parcela como lugar de trabajo, los sábados y domingos como días de mercado en las cabeceras municipales de Riosucio y Supía, el campeonato de fútbol, el convite y el ensayo de cuadrilla. Estos elementos constitutivos de la vida son los que le otorgan sentido a continuar en el territorio, tal como se demuestra en las respuestas dadas por Sara y Laura Ríos frente a la pregunta de cuáles fueron los motivos para no haberse desplazado:

Nosotros nos poníamos a pensar qué vamos a hacer en una ciudad, no estamos acostumbrados a vivir en la ciudad [...] O sea, nosotros no veíamos otra vida diferente a estar en la finquita y uno siempre ha dependido de su parcela, es la que nos ha dado la vida, entonces qué necesidad de irse por allá. Además, no éramos poquitos porque siempre la familia estaba numerosa, a lo que nos llegue esas facturas de la luz, del agua, de la alimentación, a lo que empiecen a enfermarse los niños. No, es que uno no logra imaginarse la situación de un cambio así tan radical, no, uno no es capaz. El mayor decía “si ya vemos que se recrudece la violencia y algo pues no hay otra, ya por fuerza mayor nos vamos”, pero no, no hubo la necesidad y aquí estamos. Y muchas de las familias que se fueron volvieron a retornar y aquí están (Laura, grupo focal, trabajo de campo, 10 de

marzo de 2016). Mi mamá decía, desde lejos se ve la casita más decaída, uno se va y todo se va cayendo (Ana, trabajo de campo, 10 de marzo de 2016)

Las estructuras familiares y las redes comunitarias son otros de los elementos presentes en los relatos. Las familias nucleares son numerosas y viven cerca a sus parientes. Las relaciones de parentesco se denotan en la referencia “al mayor o la mayora” cuando se alude a una persona de alta edad y que por lo mismo cobran un importante lugar familiar. En los resguardos indígenas la permanencia se fundamenta en la habitar un territorio heredado y amparado constitucionalmente por un “sistema de distribución de los derechos sobre la tierra basado en la propiedad colectiva, por oposición al derecho civil estatal que se edifica en torno a la noción de propiedad privada” (Lopera, 2010, p. 63). Esto ocasiona que la movilidad sea mucho menor en relación a territorios campesinos y urbanos, por lo que el conocimiento con los vecinos es muy profundo, siendo un posibilitador de relaciones de solidaridad. A esto se le suma la existencia de un entramado comunitario basado en lazos de identidad fundamentados en la pertenencia a un grupo étnico. En los relatos, a los vecinos se les avisa, se les visita, se les cuida, pero, sobre todo, es con ellos con quienes se establecen las estrategias para enfrentar el acontecimiento violento. Las personas que no se desplazaron se organizaron durante los días posteriores para dormir juntos, hacer recorridos por el territorio, acompañar a los mayores y compartir la comida. Como lo expresa Theidon (2004) los hábitos de la vida cotidiana, constituyen la base para rehacer la vida social y la sociabilidad frente eventos políticos traumáticos.

#### **4.2.2 La acción colectiva y el control territorial: estrategias para enfrentar la violencia**

Para las comunidades afectadas por la Masacre de la Rueda, fueron las redes comunitarias y organizativas las que permitieron sobrellevar la experiencia devastadora. A través de ellas se comunicó la presencia de los paramilitares, además permitieron el traslado de doña María a un hospital y la ayuda entre vecinos en el momento de desplazamiento y en las dos semanas posteriores. También fueron las que actuaron para acoger a los desplazados y su posterior retorno.

En ese entonces la organización gestionó muchos recursos y nos llevaban que hiciéramos de comer. Las personas más activas gestionábamos también y se llevaba y se repartía para cada uno de los albergues. A los quince días volvimos porque ya muchos nos

pusimos a pensar ¡bueno, ya está la situación muy crítica porque está el problema del agua! cada familia fue pensando. Yo fui uno de los que les dije, “yo me voy para mi casa pase lo que pase, me voy de acá porque este es un sufrimiento muy duro”. Yo le dije a mi mamá y a mi compañera “esta semana nos vamos”. Ya cuando nos dijeron “ustedes se van a ir,” “si ya estoy empacando”. “Ah ¿qué por qué?” dije, “no, porque aquí ya no aguantamos más”.

Si le daba a uno temor, pero entonces ya dijimos, “bueno entonces ¿qué hacemos, o nos vamos a ver que encontramos en la casa o dejamos todo?”, porque es que hay gente que por ejemplo dejó las gallinas, los pollos y no los encontraron, se los habían llevado otras personas, uno no sabe quién porque al encontrar solas las casas... En esas dos semanas mucha gente ya se animó y vámonos, ya con más gente decíamos: “porque tenemos que dejar nuestro territorio, si nosotros no le debemos nada a nadie, porque tenemos que correr”. Era cómo ese aliento que uno le daba a las personas para que volvieran y retornaran. Ya fuimos y hablamos en todos los albergues y nos decían, “si ustedes se van a ir todos regresamos”. Y ya gestionamos el transporte, el resguardo mandó unos carros y retornamos. Eso fue un jueves en la mañana. (Alejandro González, entrevista trabajo de campo, 15 de febrero de 2016)

Las fracturas de estas redes generaron un impacto en la vida social colectiva expresado a través de una sensación de desamparo y abandono. Uno de los asuntos sobre el cual se manifiesta la falencia de estas redes, en especial de la estructura organizativa del cabildo indígena, fue la ausencia del acompañamiento a las comunidades y personas directamente afectadas, especialmente a las víctimas. Tanto Alfredo Tapias como Manuela Sánchez, expresan que en sus comunidades del Palal y la Rueda, nadie llegó, nadie acompañó, ni el municipio, ni el resguardo. Como lo menciona Sandra Patricia Arenas (2012) “en Colombia la realidad está marcada por la intimidación y el miedo. La violencia ejercida sobre la población busca descomponer los lazos comunales, desarticular los espacios de convivencia, cooptar los escenarios de decisión” (p.176).

Pero estas redes comunitarias y organizativas fueron también las que posibilitaron que se generaran acciones para enfrentar posteriores actos de violencia. Si bien, como fue planteado en el capítulo II, la violencia continuó en un alto grado hasta el año 2008, en los relatos se hace mención a actos de violencia que fueron evitados gracias a la acción colectiva:

Entonces ya la gente se fue preparando y “bueno ¿qué vamos a hacer si se da una nueva incursión?” Ya se fueron organizando las comunidades, se fueron tomando planes de información: “en tal comunidad hay tales personas que no sabemos quiénes son, miremos a ver o llamemos a la organización para que mire que hace”, ya se fue dando esas precauciones. Incluso que en comunidades como la mía (Portachuelo) frente a varias incursiones la comunidad las afrontó sin ningún temor. En una incursión de esas, se iban a llevar a unos compañeros y tuvo que venir el mismo ejército y reconocer que habían sido ellos los que se lo iban a llevar. Y así sucesivamente, la comunidad se fue organizando y creo que es la forma de uno permanecer dentro del territorio. (Alejandro González, entrevista 15 de febrero de 2016)

El suceso que narra Alejandro González, ocurrió en el año 2010 y hace parte de varios hechos similares que acontecieron en las comunidades de la Iberia y Portachuelo. En todos ellos, las Fuerza Armadas llegaron sin uniforme, sin identificación y sin órdenes de captura. Movilizados en automóviles o motocicletas, ingresaron a las canchas de fútbol o a las casas, e intentaron llevarse a comuneros jóvenes. En una respuesta rápida, muchas personas de las comunidades llegaron a los lugares y evitaron las capturas. Después de las denuncias las fuerzas armadas reconocieron que los intentos de captura fueron hechos por integrantes de sus instituciones, ejército o policía. El siguiente relato narra el momento que iba a ser capturado el hijo de Carlos Tapia en su casa en el año 2006 en la comunidad de Portachuelo.

En el momento en que lo cogen, la hermana de él y los nietos que estaban ya grandecitos comienzan a gritar y a llorar y a desesperarse pidiendo auxilio. Entonces se oye la bulla en la caseta, que estaba muy lejos, pero era tanta la bulla del desespero de que se lo llevaran, que la gente alcanzó a oír, o alguien de pronto subió toda la información. Y ahí mismo se va toda la gente que estaba en la reunión y hacen frente a ese problema y con piedras y con el pecho nada más. Y esa gente armada y dando plomo y la gente pa delante. (Carlos Tapia, grupo focal 15 de febrero de 2016).

Estas respuestas a la violencia fueron las maneras que encontraron los pobladores del resguardo para evitar hechos puntuales, pero también el desencadenamiento de otros:

Yo como padre le doy gracias a la comunidad, a toda la gente que, en ese día, llena de valor hizo esa acción tan importante para la defensa de un ser humano, que posiblemente donde no haya habido esa valentía y esa unidad había sucedido otra masacre porque no

era solamente él que se iban a llevar, sino posiblemente le sacaban información y lo mataban y seguían con los otros. (Carlos Tapia, grupo focal 15 de febrero de 2016).

En las acciones colectivas para enfrentar la violencia, se reconocen como actos heroicos aquellos que protegieron la vida colectiva y que fueron posibles gracias a la existencia de la estructura organizativa del cabildo indígena<sup>64</sup>. Esta estructura organizativa involucra directa o indirectamente a la mayoría de los miembros del resguardo, incluido a los jóvenes y niños y posee una vida orgánica constante expresada en los convites, mingas o manos prestadas, y en las diversas reuniones organizativas que van desde asambleas generales, asambleas zonales, asambleas por comunidad y reuniones organizativas de grupos particulares. La estructura organizativa y la permanencia territorial permiten el reconocimiento personal de la mayoría de los integrantes del resguardo, lo que propicia que se identifique fácilmente la presencia de personas externas dentro del territorio. El control territorial y la acción colectiva, son estrategias para enfrentar la violencia y construir caminos emancipadores; en ellos la agencia política involucra la realización de prácticas sociales, así como también la participación dentro de los escenarios de la política local y nacional.

#### **4.2.3 La fiesta y el carnaval en el fortalecimiento del tejido comunitario**

Los lazos comunitarios y organizativos se construyen, reconstruyen y fortalecen a través de la fiesta y el carnaval. En el relato de la masacre la celebración conjunta del 31 de diciembre con sancocho, guarapo y chirimía representa el momento en que se logra retomar la continuidad de la vida, es una especie de giro hacia la normalidad, como planteó Orlando: “Y ese día ya salimos y la gente volvió otra vuelta, se amaneció pues allí común y corriente, y sirvió para disipar la zozobra y el miedo” (Grupo focal trabajo de campo, 15 de febrero de 2016). Este encuentro a través de la música, el compartir, expresa la humanización del hecho violento depredatorio a través de un escenario conjunto de goce. La celebración a través de la fiesta, fue un recurso desplegado que permitió lidiar con el dolor, suturar las relaciones rotas e ir recobrando la identidad colectiva más allá de la violencia. En este sentido, como lo plantea Marco Tobón en

---

<sup>64</sup> El cabildo indígena del Resguardo de Cañamomo Lomapieta se encuentra conformado por, primero por una junta directiva integrada por el gobernador elegido, el gobernador suplente y el consejo mayor constituido por los exgobernadores. Segundo, por las diferentes secretarías; tercero, por los cabildantes quienes representan a cada comunidad, y cuarto, por una diversidad de grupos de trabajo particular en diferentes áreas como: los grupos Protierra -quienes son los encargados de promover y organizar las recuperaciones de tierra-, la Asociación de Paneleros, la guardia indígena, los grupos de música, el grupo de soberanía alimentaria, entre otros.

referencia a Griffiths (1998) “Las ceremonias rituales constituyen eventos que fomentan la unidad social, la felicidad es la cura de los cuerpos, corazones y mentes” (Tobón, 2016, p. 41). La alegría y la risa, en determinados casos, son trasgresores de los órdenes de poder al cuestionar la autoridad.

En Cañamomo Lomapieta y en las demás organizaciones indígenas del Alto Occidente, las celebraciones constituyen momentos muy importantes de la vida, es usual que muchas de las asambleas, reuniones o convites culminen en una fiesta. Este ambiente festivo se fortalece con la existencia del Carnaval del Riosucio. Esta es una fiesta que se realiza cada dos años en el casco poblado de Riosucio y que tiene como símbolo principal la figura de Diablo. Su origen se remonta a la conformación del pueblo en la mixtura de una celebración indígena en honor al Jaguar y de un ritual mulato el día de los reyes magos. Uno de los momentos del carnaval es el día de la presentación de las cuadrillas. Las cuadrillas son grupos organizados a voluntad, que realizan un montaje coreográfico de una temática a través de la música, la danza, el vestuario, el canto, la poesía, la rima; cuya preparación inicia con un año de anticipación. Es muy concurrente la participación de los comuneros en las cuadrillas.

Las narraciones sobre la Masacre hacen alusión a la celebración que esperaba realizarse en el centro poblado de Riosucio y a los ensayos de cuadrilla. El día del enfrentamiento se preparaba la inauguración de las juntas de acción comunal; en este evento la familia Ríos estaba invitada a participar con la chirimía integrada por los niños. En horas de la mañana llegaron al pueblo personas de las comunidades en espera del acontecimiento y con el propósito de hacer mercado. En las comunidades muchos comuneros se dirigían a los ensayos de cuadrillas. La hija de don Alfredo salió de su casa para encontrarse con otros cuadrilleros, de la misma manera lo hizo el esposo y el hijo de doña María sin importar las advertencias de su padre en el caso de la primera, y la presencia de hombres armados en su casa, en el caso de los segundos. Cuando empezó el enfrentamiento, los músicos del Palal que iban a reunirse en la cuadrilla, dejaron en los caminos tiradas sus guitarras y demás instrumentos musicales.

El carnaval, la cuadrilla, la celebración, son una de las formas de construir colectividad, pues permite el encuentro con los otros, el compartir la comida, el emborracharse, la risa, la diversión, la música, el baile y la creatividad conjunta. En el proceso de trabajo de campo me contó don Alfredo que, durante los años 60 y 70, debido las dinámicas de

la violencia, era ilegal realizar reuniones de carácter organizativo. Una manera de evadir esta prohibición fue a través de las fiestas y celebraciones. En las cocinas o en las piezas internas de las casas, mientras sonaba la música y se bailaba, algunos de los comuneros se encontraban para conversar y planear sobre sus procesos organizativos. La fiesta ha sido entonces uno de los recursos desplegados por el pueblo indígena de Cañamomo Lomapieta para enfrentar emocional y socialmente el hecho violento; ha sido históricamente una estrategia para encarar y construir posiciones autónomas ante las dinámicas del conflicto armado. Ella se ha constituido como una “práctica cultural utilizada por los habitantes locales para mantenerse vivos [física y culturalmente] en un lugar violento” (Tobón, 2016) y construir su agencia política.

#### **4.2.4 El sentido de la violencia en el largo conflicto social armado**

Las maneras anteriormente descritas de entender, asumir y enfrentar la violencia por parte de los pobladores del Resguardo de Cañamomo Lomapieta, advertidas en el caso de la Masacre de la Rueda, se hallan relacionadas con la larga historia del conflicto social armado que ha vivido el país, principalmente por sus pobladores rurales. La presencia permanente del conflicto, que para los pueblos indígenas tiene como hito de inicio el momento de la conquista, hace que la memoria se configure en la elaboración de un pasado que, más que reciente, sigue siendo un pasado presente (Zuluaga Aristizábal, 2014, p. 193).

En este sentido, la memoria como el presente del pasado (Ricoeur, 2004), como la dialéctica incesante entre pasado y presente” (Da Silva Catela, 2011), o como la presencia viva del pasado en el presente (Sánchez, 2004; párr. 11), para los pobladores del resguardo de Cañamomo Lomapieta, remite a los hechos particulares del suceso de violencia narrado pero enmarcados en la larga presencia de conflicto social armado y la manera como se le da sentido en el presente.

Como uno de los marcos sociales de la memoria, el conflicto social armado, más que configurarse como un trauma generador de un agujero en la representación psíquica y social y por ende en la narrativa (Jelin, 2002), constituye el transcurso previsible de la vida, en una suerte de naturalización de la existencia de actores armados y de hechos de violencia. Es por esto que Manuela Sánchez hace alusión a la normalidad de la presencia de “soldados” en la Rueda el sábado 24 de noviembre “uno veía que pasaba

gente rara uniformada y uno pensaba que eran soldados normales”, lo anormal era el cabello pintado y las correas con tachas. “Normal a nosotros nos pareció un día común y corriente” (Manuela Sánchez, entrevista 21 de febrero de 2016). Esta normalidad de la presencia de hombres armados es debido a las permanentes apariciones del ejército en las comunidades indígenas y en particular en la finca La Pangola, como es mencionado de la siguiente manera por Alejandro González:

Antes de la masacre estuve trabajando en este sector varios años en la administración de la finca la Pangola. Y en días cualquiera llegaba en cualquier hora del día, gente que se hacía pasar por el ejército. Ellos a veces llegaban en la mañana y estábamos trabajando con los demás compañeros y pues nos detenían por varias horas sin dejarnos laborar. Otras veces estábamos ya en los lugares de trabajo y llegaban y nos hacían salir para aglomerarnos dentro de la misma hacienda. Y pues nos maltrataban diciendo que nosotros éramos colaboradores de la guerrilla. Entonces lo llevamos así hasta ese día de la masacre acá en la comunidad de la Rueda (Alejandro González, entrevista 15 de febrero de 2016)

En las interpretaciones de las dinámicas del conflicto social armado, la fuerza pública, en especial el ejército, se referencia en cuanto su acción de estigmatizar a la población acusándola de colaboradora. De igual manera, él se vincula, no sin razones de gran peso, estrechamente con el paramilitarismo. Las actuaciones regulares del ejército en el territorio y el actuar en el escenario de la masacre, hacen certera esta vinculación. Por ejemplo, la puesta de retenes el 25 de noviembre por el ejército y la policía en las zonas de ingreso a las comunidades -en las que además según los relatos, hay presencia de “gente rara que no se sabía quién era, gente de gafas”- y la ausencia de la Fuerza Pública en el sitio donde fueron los asesinatos, las torturas, la desaparición y el enfrentamiento. El ejército solo llegó ocho días después a las comunidades por donde transitó el grupo paramilitar, aunque no fue al lugar del enfrentamiento, así como tampoco realizó ninguna investigación. Sin embargo, días después aumentó su presencia, pero no en busca del grupo paramilitar que realizó la masacre, sino acusando a los comuneros de colaboradores de los grupos guerrilleros y realizando amenazas contra sus vidas

Y de ahí en adelante se vino lo más duro, pues el ejército caía de un momento a otro y dele, dele. El ejército no llegó en esos días pero después de ahí en adelante, dice el ejército a penetrar, “que si usted no dice, que si usted mantiene aquí la guerrilla le cuesta



la muerte”. A mí me pasó, llegaron a la casa en varias ocasiones en ese tiempo, eso fue de ahí del 2001 que fue la incursión paramilitar más o menos hasta el 2006, el ejército metiendo la zozobra. Si uno no les cantaba, entonces era el muerto y uno que iba a decir. Una vez me cogieron, yo creí que ese día iba a ser lo último y les dije pues mátenme, yo no tengo porque andar diciendo lo que no sé... personal armado uno que va a hacer. En esos días andaban mezclados paramilitares y ejército. Ya en el 2003 fue lo que le ocurrió en la Masacre de la Herradura, eso fue un tiempo pues de mucha zozobra, uno a todo momento con miedo. Bueno, hasta que por fin con tanta demanda de parte de la organización delante de derechos humanos, la cosa se fue calmando. (Orlando, entrevista 15 de febrero de 2016).

Los intentos de captura ilegal en las canchas de fútbol o en las casas por miembros de las fuerzas armadas son una de las acciones que permiten percibir más claramente la relación entre las acciones del ejército y las del paramilitarismo. En los tres intentos de captura ocurridos en la segunda mitad de la década del 2000, los miembros de la fuerza pública ingresaron a las comunidades sin portar uniformes, sin poseer algún tipo de insignia, sin una orden de captura; lo hicieron con sus rostros cubiertos y movilizados en vehículos sin placas.

Los actos de omisión y acción del Estado colombiano que son dinamizadores del conflicto, no solo son referidos a las Fuerzas Armadas, sino también a otros entes institucionales como los organismos judiciales. Frente a los sucesos de la Masacre de la Rueda, ni durante, ni después, los miembros de instituciones estatales actuaron con miras de prevenir y esclarecer lo sucedido. Esto resulta ilustrado en el siguiente relato de Gerardo Muñoz.

Resulta entonces que se hizo la reunión con el alcalde, personería, defensoría. Sin embargo, uno mira ahí que son muchas estrategias, pero nada de efectividad y lo que manifiestan es que desde el día sábado sabían que esta gente paramilitar había llegado a esta zona y que desde el día viernes estaban movilizándose, pero no hacían nada. Lo que a uno le queda es que, si sabían las autoridades porque no hacían nada. El día jueves nuevamente fuimos a ver si había un reporte de lo que habían encontrado las autoridades militares policiales y los investigadores de este caso. Sin embargo, ellos no sabían ni siquiera cual era grupo que había hecho la masacre. Nosotros sabíamos que iban con el brazalete que decía AUC, color blanco y negro. Vamos entonces esa semana a visitar a las familias desplazadas que estaban en Supia y en Riosucio, a hablar con ellos a ver que nos contaban, y pues nos decían que miraron mucha gente con brazalete y que tenían

algunos nombres de personas en un listado. (Gerardo Muñoz, entrevista 10 de febrero de 2016)

#### **4.2.5 Las afectaciones de la masacre: entre el miedo y las estrategias para superarlo y enfrentarlo.**

A pesar de que las tramas del conflicto en Colombia configuran una suerte de normalización de la violencia, no por esto, o más bien por esto mismo, los acontecimientos violentos acarrearán una serie de afectaciones que no del todo logran ser superadas por las actuaciones culturales y políticas de las comunidades afectadas. En este sentido, la Masacre de la Rueda conllevó una serie de afectaciones contra la integridad individual y colectiva del pueblo Embera Chamí del Resguardo indígena de Cañamomo Lomaprieta.

La muerte y la desaparición de un ser humano afectan en cuanto es una vida que llega a su fin o es puesta en el limbo por la acción de otro. Cuando se trata de un grupo étnico cuyo número de personas es reducido, su impacto es mayor. Pero cuando las muertes se realizan en medio del despliegue de espectacularidad de una masacre, de actos deliberadamente realizados para amedrentar y transmitir un mensaje de poder y dominio, las repercusiones son aún más grandes. Como lo plantea el CNMH (2013) “Las masacres tienen una clara intencionalidad. Son acciones que buscan causar terror y sufrimiento intenso, humillar y degradar; desestructurar las relaciones y los vínculos sociales, destruir la identidad y la cultura de una comunidad” (p. 290).

La Masacre de la Rueda afectó el tejido comunitario y generó fisuras en las identidades individuales y permeó las percepciones de las fiestas sociales. De la siguiente manera esto es planteado por Sara, Laura y Mateo Ríos:

A partir de este hecho, uno no volvió a hacer el mismo. Antes, cuando había un velorio uno se iba y volvía a las dos, tres de la mañana, tranquilo por cualquier camino. Ahorita uno se va y sí mucho se queda hasta las diez de la noche y no más y arriesgándose a encontrarse quién sabe con quién. Y así uno no encuentre nada, ya queda con la psicosis de que hay cosas raras por ahí (Sara Ríos, grupo focal 10 de marzo de 2016)

El carnaval en esos días se hizo, pero con pánico, pues en muchas partes había zozobra, pues no había sido solamente acá (la violencia), también en San Lorenzo y en otros lugares. No fue lo mismo. La gente muy asustada salía a las fiestas, pero sin saber con

quién se iba a topar. De un momento se podían encontrar los grupos y empezaban a voliar plomo, como dicen por ahí. Entonces esa era la zozobra (Mateo, grupo focal 10 de marzo de 2016)

El pánico no solo fue sentido en las comunidades afectadas por la Masacre o en el perímetro del Resguardo de Cañamomo Lomaprieta, sino también en otros territorios. Como lo planteo en el capítulo II, la Masacre de la Rueda es un hecho de violencia en medio de muchos otros que afectaron a las comunidades indígenas de Alto Occidente de Caldas. En ese sentido, las afectaciones de la Masacre de la Rueda se vinculan con una sucesión de expresiones de violencia desplegadas por los actores armados, las cuales configuran las dinámicas del conflicto en una escala territorial mayor.

Otra afectación de la Masacre de la Rueda, fue el desplazamiento. Según los relatos de memoria fueron alrededor de 500 personas las que se desplazaron durante 15 días, dejando en abandono sus parcelas. El miedo al regreso de los paramilitares a “barrer con el que encontraran”, a las listas que portaban consigo con las sentencias de muerte, a las amenazas de asesinar a las personas que fueron retenidas y torturadas si volvían a verlas, al sonido de los disparos que desde Portachuelo parecía que “ya venían arrasando con todo”, al temor a un nuevo enfrentamiento; hizo que comunidades como la Rueda y Portachuelo quedasen casi despobladas, y que en el Palal, Panesso y la Iberia varias familias también se fueran. Este desplazamiento inmediato, ocasionó que la vida cotidiana y los hábitos que la constituyen, se vieran trastocados hasta el punto en que las ollas quedaron en los fogones y no todos los hijos fueron recordados. Oficios tan vitales como hacer la comida y emociones tan presentes como el cuidado de los hijos, fueron modificados. Pasaron quince días para que iniciara el retorno paulatino y la reconstrucción del transcurso normal de la vida en sus parcelas. Aunque algunos comuneros no volvieron, principalmente los familiares de los asesinados; estos se fueron no solo de sus comunidades sino también del resguardo, sometiéndose al desarraigo.

Frente a mi pregunta acerca de las repercusiones de la Masacre, José Manuel López me respondió lo siguiente

Repercutió fuertemente en primer lugar, por desplazamiento de nuestros comuneros, segundo que la organización tuvo cierto retroceso porque, vuelvo anotar, allí cayó una persona muy activa que conocía muy bien sobre los derechos indígenas, una persona que

lideraba el movimiento pro tierra, entonces tuvimos un receso. La organización en esos días le daba temor ir a las comunidades, le daba temor reunirse, le daba temor hacer acciones de su trabajo como tal porque consideraba que de un momento a otro podía llegar esta gente y ocurriría algo más fuerte. Entonces la gente todavía siente temor, ellos dicen que tal que eso vuelva a pasar por acá. Y ha habido personas que no quisieron volver a su parcela, su parcela está totalmente abandonada, hay familias que añoran poder volver dicen, que bueno estar en su hábitat, estar en su territorio, pero siempre con el temor. Además, esas son secuelas que nunca olvidarán las personas a las que les asesinaron sus familiares, las personas que amenazaron y a las que torturaron.

Para uno como líder que está dentro de la organización, el impacto es bastante duro, primero porque se le restringe la posibilidad de hacer su trabajo, inclusive uno se cohibe de salir a las comunidades por un tiempo. No podíamos concentrarnos en algunas de las comunidades. Siempre nos reuníamos en los centros culturales, en las casas de familia, siempre hacíamos encuentros, eventos y a veces festivales; hubo un tiempo en que no se podría hacer. Entonces para uno eso es muy duro porque uno se siente cohibido de no poder estar con su familia, a mí me tocó desplazarme por un tiempo, no poder ir a la parcela, no poder cultivar. En esta zona la principal fuente de ingreso es el café, la caña y en mínima parte ganadería, y muchas de esas parcelas se abandonaron un tiempo. Los amigos, las personas que lo estiman a uno le decían, no por Dios, no vaya a venir por acá porque todavía hay comentarios, por ahí hay gente, no vaya a ir a una reunión de noche porque le pude pasar algo, que han estado preguntando por los líderes, que dicen que van a volver. Entonces eso lo afecta a uno, pero desde luego lo hemos venido superando (José Manuel López, entrevista 3 de febrero de 2016)

Don José Manuel cuenta como los dirigentes del cabildo no pudieron ingresar a las comunidades por un tiempo. Estas fueron las razones del “nadie” mencionado por don Alfredo en su relato acerca del abandono sentido: “no llegó absolutamente nadie, nadie es nadie, como si nadie se daba cuenta de eso, nadie reportó nada, no se hizo bulla, nada, ese día, nadie”. Y del “atortolamiento” del resguardo mencionado por Manuela haciendo referencia a lo que ocurrió después de la Masacre: “No hubo ese acompañamiento, ni por el municipio ni por el resguardo, yo no sé qué fue lo que le pasó al resguardo, verdad, también se atortoló”.

Don José Manuel también alude a la muerte de Luis Angel Chaurra. La muerte de este dirigente se tradujo la ausencia de sus conocimientos y su aporte a los procesos organizativos, pero también significó la afectación al proceso de escuela de médicos

tradicionales. Para los pueblos indígenas la medicina tradicional es el acumulado de un conocimiento construido por años de observación y por procesos de comunicación con las plantas. Ella,

Constituye un componente central de la cultura indígena, donde el arte de curar es producto de la tradición oral, la riqueza ancestral y la biografía del resguardo; donde confluyen el saber acumulado de las comuneros en torno del cuidado físico, mental y espiritual, y la mediación de la naturaleza, sus productos, elementos, espacios y espíritus. La medicina tradicional es el eje articulador de la vida física-mental-espiritual, es la conjunción de saberes y prácticas de relación con la madre naturaleza y sus componentes curativos (Cardona Arias, 2012, p. 634)

Es un legado ancestral transmitido generacionalmente que representa posibilidades de autonomía, es decir la no dependencia del sistema de salud implementados por el Estado. La muerte de Luis Angel Chaurra como promotor de la escuela de médicos y las acciones de violencia en la finca la Pangola, sede de la Escuela de Médicos el Valle de los Pirsas, ocasionó la afectación este importante proceso de transmisión de saberes.

Otra de las afectaciones de la Masacre está relacionada con las implicaciones territoriales, especialmente en la comunidad de la Rueda. Su configuración como lugar de trauma hace que este sea un territorio fracturado que encarna las huellas de la violencia, un territorio víctima de las acciones armadas.

#### **4.2.6 Memorias largas: el legado de la lucha**

La Masacre de la Rueda si bien fue una experiencia traumática colectiva que afectó directamente a las familias de los asesinados, que implicó una situación de miedo y zozobra que perduró un largo tiempo y afectó directamente al territorio de la Rueda configurándolo como víctima del conflicto, ella no repercutió en una fractura duradera en el conjunto del tejido comunitario y organizativo, así como tampoco en una ruptura en el relato común que cuestionara la identidad colectiva. Frente a la manera como se asumieron las afectaciones Alejandro González mencionó lo siguiente:

Al proceso organizativo pues siempre lo afectó, pero digamos, no se retrocedió la organización no dejó las banderas tiradas, sino que a pesar de toda estas retaliaciones siguió el proceso de lucha. O sea, ya de pronto lo afectó un poco en la parte psicológica, porque es que ya no era lo mismo venir o llegar acá y estar tranquilo, sino que pues los

líderes, los gobernadores llegaban y ya no podían venir por ese temor de que... Pero nunca se dejó la lucha, ellos siguieron luchando.

Yo pienso de que los indígenas tenemos esa fortaleza, pase lo que pase siempre tenemos que seguir luchando, porque es una lucha constante de hace más de 500 años. Venimos luchando por permanecer en nuestro territorio. Entonces yo pienso que así lleguen los que lleguen, es nuestro territorio, es nuestra forma de vivir. Nuestra Pachamama es la que nos da esa esperanza de seguir viviendo y permitir que nuestros hijos y los hijos de nuestros hijos continúen en ese territorio, porque es un territorio de lucha, de sangre, porque ha costado sangre. Entonces yo creo que eso es lo que lo motiva a uno para seguir firme y seguir permaneciendo en nuestro territorio.

Mi hermano cuando estuvo en la cárcel habló con un man de esos que era paramilitar, y le dijo que él había estado acá en esta parte pero que se había echado un fiasco muy verraco porque los habían enfrentado. Él le decía que lo que era a Portachuelo y Panesso no entraban a sí tan fácil. Y yo creo que la mejor manera de afrontar las cosas es uniéndose y fortaleciendo los procesos. (Alejandro González, entrevista 15 de febrero de 2016)

En el relato de Alejandro González las memorias de la violencia se tejen con las memorias de la lucha, de la defensa territorial que les ha permitido permanecer en un territorio heredado ancestralmente y en el cual se espera que vivan sus hijos y nietos. Esta elaboración de las memorias de la violencia junto a las memorias de lucha, es un recurso cultural utilizado por los pobladores del Resguardo de Cañamomo Lomapieta para asumir, comprender y enfrentar la violencia del conflicto social armado. En él las memorias de acontecimientos particulares se explican desde la conexión con memorias largas.

Así, las memorias de la Masacre de la Rueda elaboradas a partir de su conexión con hechos anteriores y posteriores de violencia, no solo se remiten a acontecimientos del pasado reciente, es decir, de hechos del conflicto social y armado actual como fue definido en el capítulo II, sino que apelan a memorias de violencias más antiguas. Las memorias de la Masacre de la Rueda, encuentran un escenario narrativo en su conexión con memorias largas (Da Silva Catela, 2011). Estas memorias largas recurren a las memorias de la violencia desatada por los procesos de recuperación de tierras, las cuales permiten la construcción del sentido del acontecimiento. De la siguiente manera

aparecen en las respuestas a mi pregunta de por qué los paramilitares realizaron la Masacre:

De pronto uno piensa que son por las tierras que estaban recién recuperadas: la finca la Pangola, en Piñuelo, La Rueda. Entonces los ricos mandaron a matar para que nos fuéramos el resto y eso no fue así, se fueron por unos días (Sara Ríos, grupo focal 10 de marzo de 2016).

Yo pienso que lo hicieron, primero, porque era una zona fácil de llegar. Segundo, porque, allá está la Escuela de médicos tradicionales, por lo tanto, pienso que allí se gestaba el liderazgo de hombres y mujeres que se estaban formando para poder enfrentar las dificultades de nuestro resguardo y saber interpretar las políticas del Estado. Eso estaba diseñado porque lo que fue la Tolda, el Piñuelo, la Rueda y la finca Aguas Claras, fueron resultado de la liberación de la madre tierra. Sin embargo, a partir de esa liberación de la madre tierra, el INCODER hace uso de los recursos que nos llegaban para comprar esas propiedades y es cuando se liberan de los grandes terratenientes. Entonces creo que fue por esa forma de reclamar nuestros derechos y porque somos una comunidad organizada que siempre pensábamos que necesitábamos trabajar la tierra. Yo pienso que no solamente pensaban llegar a esa zona, pensaban llegar a Portachuelo, a la Iberia, a otras comunidades para causar el terror y la zozobra. No llegaron porque se hizo alerta temprana y desde luego las autoridades sabían que estaban. Las autoridades indígenas hicieron presencia y la fuerza que se hizo ocasionó que ellos no siguieran, que tuvieran que cambiar la estrategia (Gerardo Muñoz, entrevista 10 de febrero de 2016)

La conexión de memorias cortas y largas permite encontrar un sentido a la violencia recibida como pueblo indígena por su papel de recuperadores del territorio, lo cual expresa su capacidad de agencia política en medio de la experiencia traumática de la guerra. El siguiente capítulo está dedicado establecer la relación de estas memorias largas y cortas de la violencia del conflicto armado y de la lucha por la defensa territorial como uno de los aspectos de la identidad colectiva de los Emberas Chamí del Resguardo de Cañamomo Lomaprieta: el constituirse como defensores de su territorio. Esta conexión entre memorias largas y cortas es un recurso cultural para enfrentar la violencia del largo conflicto social armado.

## Capítulo V: Las luchas de la recuperación de la tierra en la construcción de la identidad

*Aquí hay un potencial muy importante,  
un potencial de conocimiento ancestral,  
porque aquí el ser indio no es un capricho  
es algo que se ha heredado de los ancestros.*

*Laura Ríos<sup>65</sup>*

El objetivo del presente capítulo es establecer la relación entre las memorias de la Masacre de la Rueda y la construcción identitaria de los procesos de resistencia y movilización del Resguardo indígena Cañamomo Lomaprieta, en especial, de las luchas por la recuperación de la tierra.

Gonzalo Sánchez en su texto titulado *Guerras, memoria e historia* (2004) en respuesta a los interrogantes de por qué solo hasta ahora, se ha empezado a tematizar la memoria en Colombia y por qué sigue siendo tan difícil hacer de ella un problema nacional, plantea las siguientes tres explicaciones:

Primero la omnipresencia, real o imaginaria, de la guerra en el devenir nacional nos ha hecho vivir en una especie de presente perpetuo, donde nada o poco cambia: ¿cómo acumular, entonces, el recuerdo, hacer memoria, en una historia inmóvil, en un continuum de la guerra? Segundo, y aunque parezca paradójico, la guerra hace vivir el presente de manera tan aplastante que parecería como si todos los tiempos se juntaran en el instante que vivimos. Tercero, el período de la Violencia, en particular, atravesó de una manera tan crucial todas las instituciones y las vidas de todos los individuos que la responsabilidad histórica es más difícil de definir que en cualquier otra experiencia latinoamericana, sin alimentar el recrudecimiento de las heridas. (párr. 54)

Las maneras como se han construido las memorias del conflicto armado en el Resguardo de Cañamomo Lomaprieta, en particular de la Masacre de la Rueda, permiten encontrar salidas frente a las dos primeras consideraciones planteadas por Gonzalo Sánchez. Las memorias son caminos para salir del ojo del huracán de la guerra, o por lo menos, encontrar el proceder para que su paso no derrumbe todo y se

---

<sup>65</sup> Grupo focal, 10 de marzo de 2016



pueda seguir viviendo y siendo. Estas memorias dotan de sentido el largo conflicto armado o el continuum de la guerra, no únicamente desde el lugar del trauma y la desesperanza, sino desde la construcción de una identidad colectiva de luchadores, de recuperadores de su tierra, la cual representa el legado material, cultural y espiritual de los antepasados. El pasado y el presente de la violencia se juntan y con ellos se teje la identidad y la agencia política. En el Resguardo de Cañamomo Lomapieta, el contenido de la identidad, además de las experiencias comunes, se cimienta en nociones y prácticas políticas, alimentadas por lecciones aprendidas en las violencias del pasado.

## **5.1 Las memorias de la lucha en la comprensión de largo conflicto social y armado**

Como lo han expuesto diferentes teóricos, toda memoria es constructora de las identidades sociales; en palabras de Enzo Traverso (2007), “la memoria, entendida como las representaciones colectivas del pasado tal como se forjan en el presente, estructura las identidades sociales, inscribiéndolas en una continuidad histórica y otorgándoles un sentido, es decir, una significación y una dirección”. (p. 69)

Para Michel Pollak (2006), si bien la memoria se caracteriza por ser fluctuante y mutante al ser un fenómeno colectivo y social, “[...] en la mayoría de las memorias, existen marcos o puntos relativamente invariables, inmutables. [Son una suerte] de elementos irreductibles en los que el trabajo de solidificación de la memoria fue tan importante que imposibilitó la ocurrencia de cambio” (p. 34). Estos elementos permanentes son los que permiten la inscripción de las identidades sociales en una continuidad histórica.

En las memorias de la Masacre de la Rueda, los recuerdos de las luchas por la recuperación de la tierra se configuran como elementos relativamente irreductibles en la comprensión de los hechos de violencia. Presentes en las explicaciones de la Masacre de la Rueda, otorgan el sentido al largo conflicto armado, en tanto retaliación a las luchas por la permanencia territorial, tal como se expresa en el siguiente relato de Alfredo Tapia:

Usted sabe que aquí en Cañamomo Lomapieta ha habido un sentido político de trayectoria, ha habido el sindicato agrario, un fortalecimiento de recuperación de tierra,

hombres y mujeres en la lucha por las reivindicaciones sociales del Resguardo Cañamomo Lomapieta. El sindicato agrario trazó una línea de recuperaciones de tierras. Desde el momento en que traza esa línea en 1964, se mantiene, inclusive ya en el 82 esa misma línea iba direccionada a la ONIC y al CRIDOC que nacen en este año. Entonces aquí ha habido una línea de recuperación de tierra y esa línea ha sido hostigada directamente por la fuerza del Estado, que dice que nosotros somos revolucionarios, y verdad, en cierto sentido somos revolucionarios por reclamar el derecho, porque sabemos que esto era un territorio indígena y que era nuestro, y que a los indios los sacaron amarrados, a la cárcel mientras metían ganados. Eso es lo que ha llevado a que el Estado Colombiano y la burguesía tenga tantos ojos en resguardo Cañamomo Lomapieta, más a los líderes, lo que ellos han buscado en todas las etapas es callar a esta población. (Grupo focal trabajo de campo, 15 de febrero de 2016)

Para don Alfredo, las luchas por la recuperación de la tierra, trazadas por el sindicato agrario en 1964 a través de una línea política, van a ser los motivos de la persecución del Estado. En el relato de don Alfredo, al igual que los otros relatos de memoria, el Estado junto a los ricos- burgueses-terratenientes, son los desatadores de la violencia. Sus motivos han sido acallar y despojar. Continúa Alfredo al respecto,

Es el resguardo que le han dado más duro, pero también el que tiene una posición fuerte porque se han dado cuenta de que aquí, en esta zona, no sacan a cualquiera, como que la gente lo está viendo y lo van a sacar, aquí no lo van a dejar, y eso lo han mostrado la historia. Es una rebeldía que tenemos, pero esa rebeldía es con argumentos de causa por un mejor vivir, por una mejor convivencia como pueblo indígena de Cañamomo, por eso el cabildo de Cañamomo es el mejor cabildo de Colombia, políticamente porque es capaz de denunciar todos los atropellos de un Estado y paraestado que ha hecho, sobre todos los tiempos, persecuciones a la comunidad indígena. Entonces yo creo que esto no solamente ocurrió en el 2001, sino que viene, por ejemplo, de 1900 a 1936. En toda esa etapa fueron los ricos con los jueces y alcaldes, abogados, inclusive el clero, los que hicieron todos los atropellos a los indígenas para sacarlos. Lo que sucede en 1936 es ya la defensa territorial por Luis Angel Díaz que marcó un nivel político en Cañamomo. Y desde ese momento dicen también que Cañamomo es fuerte, porque a pesar de que no había una línea, resultó un compañero como don Luis Angel Diaz y marcó línea. Ya esa línea otros la siguieron, compañeros de las mismas comunidades, de esas de por acá abajo. Inclusive, que todavía se continúa, que a un paro la gente de aquí, pucha, no le niega a salir y tóquele lo que le toque. Entonces ha marcado ese nivel político la vaina de 1936 ya con Noel Cadavid, Alejandro Toro y los Gallegos por Supía. Desde ese entonces ya ellos

saben que aquí hay una posición política muy fuerte y que no es cualquiera al que van a buscar, sino que aquí tienen que entrar matando a la gente para poderlos derrotar. Pero ni así podrán, pues es una palabra mía, ni así podrán destruir el pensamiento del indio de Cañamomo Lomaprieta. Esa, creo yo, es la pista de la persecución en todos los campos. (Grupo focal trabajo de campo, 15 de febrero de 2016)

Los intereses del Estado y de los “ricos” frente a la población indígena y frente a su territorio, encuentran una oposición en la fuerza organizativa; esta oposición es la que hace que la violencia se despliegue con más fuerza y conlleve a los asesinatos. La rebeldía es una característica de la identidad. Ella se manifiesta en las actitudes de denuncia, en la búsqueda de construcción de un mejor vivir y en los procesos de recuperaciones de tierra. Las recuperaciones de tierra se realizan, a través de los tiempos, gracias a la existencia una línea política que constituye el pensamiento del “indio”. El nacimiento de esa línea política remite a los primeros años del siglo XX, teniendo como hito fundador la historia del indio Luis Ángel Díaz y los terratenientes Noe Cadavid y Alejandro Toro. Luego, ella es heredada por el sindicato agrario en el año de 1964, y se trasmite a nivel nacional y departamental a las estructuras organizativas indígenas de la ONIC y el CRIDOC en 1982. Es la concreción de una línea política a través de las diferentes recuperaciones de tierra, llevadas a cabo en diferentes momentos históricos, la que explica la existencia de la violencia en el resguardo de Cañamomo Lomaprieta, en especial de las comunidades de la “parte de abajo”, es decir de las comunidades que se vieron afectadas con la Masacre de la Rueda: La Rueda, el Palal, Portachuelo, Panesso y la Iberia.

En consecuencia, la violencia del conflicto armado es leída en una línea de continuidad. Si bien su hito fundador de la “historia del pasado presente” remite a 1936 cuando el indio Luis Ángel Díaz recupera las tierras que están en manos de los terratenientes, también se remonta a los momentos de la conquista, como lo cuenta Alfredo Tapia en el siguiente relato:

Porque realmente la historia de la Rueda no la cuentan como es. En la Rueda han habido varias masacres, allí Juan Badilla que fue el primero que pisó a esta tierra de acá del Cauca y de nordeste antioqueño, con su caballería asesinó mucha gente en el Valle de los Pirsas, como lo hizo en Virú en Supia, y los cacicazgos que murieron no los cuenta en la historia. Simplemente dicen, “Juan Badilla le puso el nombre a Riosucio y yo no sé qué diablos”, pero eso es lo que le interesa a la oligarquía. Lo que nosotros decimos es otra

cosa, que Juan Badillo mató a doscientos cacicazgos. (Grupo focal trabajo de campo, 15 de febrero de 2016).

En las memorias, la violencia no remite su origen a la existencia del conflicto social armado actual, presente desde la aparición de las organizaciones guerrilleras nacientes en el país en los años 60 y en la región del Alto Occidente desde finales de los años 80<sup>66</sup>. Ella tiene su origen en la conquista y la colonia como es referenciado en las memorias de otros pueblos de América Latina. Pero en el caso particular del Resguardo de Cañamomo Lomapieta, la historia reciente inicia con las retaliaciones a los procesos de recuperación de la tierra presentes en 1936. Así, en la trama del conflicto, las luchas sociales adquieren un lugar fundamental para poder entenderlo, para darle un sentido. No es la llegada de actores armados como la guerrilla y el paramilitarismo quienes van a originarlo, tampoco es el momento de La Violencia, su inicio se encuentra en las acciones de defensa territorial. En los relatos de memoria es la agencia política la que marca el camino de la violencia, entendida como retaliación frente a los triunfos de la lucha indígena. Sin embargo, a pesar de las experiencias violentas, la lucha no se detiene. Ya lo decía Alfredo en el relato anterior refiriéndose a los asesinatos: “ni así podrán destruir el pensamiento del indio de Cañamomo Lomapieta”, y así es mencionado en los siguientes testimonios referidos a la Masacre de la Rueda:

Ninguno de los gobernadores ni cabildantes intentó irse, todos teníamos que estar, no podíamos dejar la población sola, si nos retirábamos por miedo era peor porque quedaban las bases a la deriva. Ninguna persona se fue, por ahí temporalmente en épocas anteriores cuando las acciones de las tierras, si, algunos compañeros se retiraban, el más comprometido se retiraban un tiempo lejos hasta que pasaba la fuerza de la persecución. El hecho fue denunciado a todos los niveles departamental, nacional e internacional. A nivel internacional también y eso ha sido muy importante, eso ayuda mucho porque ya vienen los jurídicos, las organizaciones defensoras de la clase trabajadora y a todos los niveles le llegaban comunicados al gobierno. (Entrevista Mayor Efraín Miranda, entrevista 13 de febrero de 2016)

Yo pienso de que los indígenas tenemos esa fortaleza de que pase lo que pase siempre tenemos que seguir luchando, porque es una lucha constante de hace más de 500 años. Venimos luchando por permanecer en nuestro territorio, así lleguen los que lleguen, es nuestro territorio, es nuestra forma de vivir. Nuestra Pachamama es la que nos da esa

---

<sup>66</sup> Como fue planteado en el capítulo II

esperanza de seguir viviendo y de dejarle a nuestros hijos, a los hijos de nuestros hijos para que también continúen en ese territorio, porque es que es un territorio de lucha, de sangre, porque ha costado sangre. Entonces yo creo que eso es lo que lo motiva a uno para seguir firme dentro de nuestro territorio y seguir permaneciendo. (Alejandro González, entrevista 15 de febrero de 2016)

Yo creo que la manera de subsanar el territorio es continuar en existencia. Se van personas que tuvieron un conocimiento muy grande y que han sido como parte clave en el territorio en la lucha y la defensa. Entonces hay que seguir el camino que ellos tenían de luchar por las comunidades, es seguir ese conocimiento. (Mateo Ríos, grupo focal trabajo de campo, 10 de marzo de 2016)

## **5.2 El ser recuperador de tierra como forjador de la identidad**

Las memorias de las recuperaciones de la tierra vinculadas a las memorias de la violencia, son memorias construidas evocando un activo trabajo de organización y selección que permiten darle sentido al presente. Son memorias heredadas y por tanto transmitidas, que configuran un sentimiento de identidad individual y colectivo. Se es un indígena recuperador de tierra porque se pertenece a un resguardo que desde 1936 trazó una línea política de recuperaciones de tierra, esa línea política constituye el pensamiento del indio de Cañamomo Lomaprieta. En este sentido, como lo planteó Pollak (2006),

[...] la memoria es un elemento constituyente del sentimiento de identidad, tanto individual como colectiva en la medida en que es también un componente muy importante del sentimiento de continuidad y coherencia de una persona o un grupo en su reconstrucción de sí. (p. 36)

En las memorias de las luchas por la recuperación de la tierra se encuentra el sentimiento de continuidad del Resguardo Indígena de Cañamolo Lomaprieta, tanto porque ellas parten del reconocimiento de un pasado precolombino y de las historias de despojo que ocurrieron en la conquista, en la colonia y después de la independencia; como porque son un modo de actuación política para comprender y afrontar los hechos violentos.

Estas memorias de las luchas por la recuperación de la tierra son además forjadoras de identidad en cuanto configuran puntos de reconocimiento y diferencia. Para teóricos

como Pollak (2006), Said (2010) y Hall (2003) la relación con el Otro es condición imprescindible para construcción de la identidad: la identidad se construye también a partir de la alteridad. En este sentido para Hall la identidad no es un concepto esencialista, sino estratégico y posicional, pues las identidades, se construyen en y a través de la diferencia y no al margen de ella. Para él la identidad es definida

como punto de sutura entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan “interperlarnos”, hablarnos y ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares, y por otro, los procesos que producen subjetividades que nos construyen como sujetos susceptibles de «decirse». (p. 20)

En las memorias de las luchas por la recuperación de la tierra la identidad se construye en oposición al Otro que emerge en la figura del colono, terrateniente, otrora conquistador, y aliado de jueces, alcaldes, abogados y clérigos, y que en el escenario de la violencia de conflicto social y armado actual, se expresa en la alianza entre ricos, políticos tradicionales, terratenientes, empresarios regionales, fuerzas armadas y paramilitares. Este Otro ha desplegado una serie de discursos que apelan a la racialización y la figura de un enemigo interno a través de los estigmas de salvaje, incivilizado, bárbaro, guerrillero o colaborador. Son estos discursos los que se desatan para justificar el despojo a través de la violencia, y frente a los cuales los indígenas Embera Chamí del Resguardo de Cañamomo Lomaprieta, han constituido su subjetividad de legítimos dueños de un territorio ancestral y por ende, recuperadores del mismo. Esta subjetividad, presente en las memorias de las luchas de recuperación de la tierra, expresan la materialidad y sedimentación de la identidad en cuanto son referentes que configuran parte de las formas de su ser y hacer como pueblo indígena del resguardo de Cañamomo Lomaprieta, constituyendo tanto sus derroteros a futuro como su apelación a un origen común. Es por esto que las memorias de las luchas por las recuperaciones de tierra, son estrategias de pervivencia colectiva y territorial.

### **5.3 La historia del indio Luis Ángel Díaz y la identidad relacional**

En los relatos de memoria la historia del indio Luis Ángel Díaz y la muerte del colono Noé Cadavid, constituye un mito fundante de los procesos de recuperación de la tierra. Esta historia, expresa claramente la identidad emergente en el juego de las

modalidades específicas del poder, y en consecuencia, en y través de la diferencia de ese Otro terrateniente que intenta apropiarse de una tierra que no le pertenece.

El siguiente relato<sup>67</sup> me ha sido narrado por uno de los sabedores más importantes del Resguardo, el mayor Miguel Rodrigo Ríos, quien tenía alrededor de 15 años cuando ocurrieron los hechos; ahora tiene 96. Su relato transcurrió en el patio de la casa de su finca, ubicada en la comunidad de Portachuelo y tuvo como fondo el sonido del trapiche de caña utilizado en la molienda de panela. Solo consigné apartados del mismo, los relacionados directamente con la muerte de Noé Cadavid, pues su narración estuvo marcada por el nacimiento de uno de sus hermanos en el cerro Carbunco. Los tres ricos que cita el mayor Miguel Rodrigo Ríos, Noé Cadavid, Alejandro Toro y Jesús Gallego, eran colonos antioqueños que por distintos medios se apoderaron de la tierra de los indígenas:

Resulta que desde 1930 se oían rumores que los tres ricos se iban a poner de acuerdo para sacar estos indios que estaban alrededor de los cerros. Y estos rumores llegaron a oídos de los ancianos y los ancianos se pusieron nerviosos, porque si los sacan de aquí pa donde se iban a ir. Las tierras de aquí para allá estaban en manos de Noé Cadavid y Alejandro Toro era el dueño del Peñol. Cadavid llegó con malicia, él era de Medellín y había hecho una casa al pie del cerro en un punto que se llama la Silla, por esto a la casa la llamaban el cuartel de la Silla. Él empezó a mandar un patrón para que vigilara a los trabajadores que llevaba de aquí mismo, porque había una condición de ignorancia de los mayores: dueños de estas tierras, trabajaron y después se las dejaron quitar.

Empezaron esos rumores a rodar y a rodar, y la gente que tenía un trabajadorcito por ahí, decía: “y pa donde nos vamos a ir y con cuatro hijos”. Entonces ya había una juventud grandecita, de unos veinte años y empezaron a pensar que “mi mamá está muy presionada porque nos van a sacar de aquí, que mi papá también tiene mucha tensión”. Y se iban acomodando en el cerro Carbunco buscando un lotecito a donde llegar cuando los sacaran.

Yo oí decir que los ricos se iban a unir todos: Noé, Alejandro y el otro que se llamaba Jesús Gallego. Se decía que venían para acá, midiendo los lotes de San Juan y Sevilla, que iban a alambrazar por ahí y sacar todos los indios hasta la Iberia. Todo ese cuento se

---

<sup>67</sup> Este relato también se encuentra consignado en el artículo de mi autoría titulado *Memorias de las luchas por la recuperación de la tierra. La configuración de la identidad política y organizativa del resguardo indígena de Cañamomo Lomapieta – Caldas – Colombia*, publicado en la Revista Aletheia Aletheia, volumen 6, número 12 de abril 2016.

regó y como era esto aquí de severo, seguro que nos sacaban. Como los ancianos estaban espantados, los muchachos también se pusieron a tomar medidas y a decir que “estos ricos hay que sacarlos primero, antes que nos saquen de aquí”. Y calladitos se pusieron a mirar.

Entonces pasó como un año y el rico estaba viniendo, ya rompiendo el alambre, ya estaba regando ganado. Se llegó el día, el diez de enero de 1935, ese día nació ese muchacho<sup>68</sup> cuando vinieron con la noticia: “Vicentica mire que acabaron de matar a Noé Cadavid”. Al ratito llegó el amigo mío, “mataron a Noé Cadavid y están haciendo el levantamiento, vamos a verlo”, y le dije, “vamos”. Los más grandecitos estaban escondidos y llegó la comisión de policía. Entonces se regó el escándalo más tremendo. El diez de enero nació el muchacho y el nueve mataron al señor.

Cuando a la siguiente semana el gobernador cuadró la reunión en la Iberia, ya me metí a escuchar que era lo que había pasado. Y él contó todo lo que pasó, quienes estaban en el convite y quienes estaban presos, que no sabía qué hacer con ellos y que esta semana iban a sacar esta gente de aquí. El gobernador ya dijo que había que hacer algo para prevenir, pero que no sabían quién era el responsable, no sabían cuál era el culpable. El gobernador viendo que pasaban quince días y la gente en alarma, pensando qué podía hacer porque había mucha gente en la cárcel. Y viendo que las mujeres y las hijas de los encarcelados, todos los días pasaban con canastadas de arepa, botellitas de café, llevando almuerzos y desayunos para dejarles, y le preguntaban: “¿usted sabe señor Bernabé quien Mató a José Cadavid?” y tampoco nadie sabía. Estaban amenazando que los iban a mandar a todos a Manizales, que los iban a castigar.

Fue entonces cuando salió Luis Ángel y les dijo, “vea señor inspector, manden a todos esos señores que están ahí, que el que lo mató fui yo”. A él le dio como susto viendo a todas esas familias caminando como quince días y pensando entonces en todas esas ancianas allá en Manizales, y dijo aquí no hay de otra. Ahí paró la investigación, ya lo agarraron y mandaron todos los otros para la calle. Siguió el proceso de enjuiciamiento y él dijo “yo fui el que lo maté” y no comprometió a nadie. Es lo bonito que tiene esa historia, no comprometió ni al gobernador ni a los que anduvieron con él que eran otros dos.

Con todo ya se alegró la gente, porque Alejandro, esa semana que habían matado a Noé, se fue para Medellín y no volvió. Jesús Gallego también se fue, él tenía una botica en Supía y venía y formulaba y se volvía y ahí paró todo. Ya no había más animales, ya la gente se conformó. Los problemas siguieron para el cabildo, pero había un gobernador

---

<sup>68</sup> El hermano de don Miguel



que más o menos asumió la tragedia para sacar a Luis. (Entrevista realizada el 4 de marzo del 2015)

La historia del indio Luis Ángel Díaz solo es posible de comprender en la relación con el *Otro opositor*: el rico que construye linderos, suelta ganado y expulsa a los indios. Y es en esta relación de oposición, complementaria y excluyente a la vez -sin el colono no existe el indio luchador, pero si el primero triunfa el indio desaparece- que se forja la identidad. La lucha indígena emana de la relación entre “colono” y “colonizado” a la manera como la relata Frantz Fanon (2001). El indio colonizado defiende su identidad oponiéndose al colono rico-terrateniente, pero este acto de oposición es un forjador de su identidad -el indio luchador-, no como una identidad esencial, sino como una identidad relacional que se construye en referencia al Otro opositor.

El relato de la historia del indio Luis Ángel Díaz, enuncia el principio fundamental que anima las luchas por la recuperación: la defensa del territorio a través de la expulsión de los terratenientes invasores, pues dejarse quitar la tierra demuestra ignorancia. Este principio va acompañado de pautas morales como no comprometer a nadie y preocuparse ante los riesgos de otros, las cuales también se encuentran en las narraciones acerca de cómo se enfrentaron los hechos de violencia en la Masacre de la Rueda. De igual manera, el relato marca estrategias de actuación: el papel de los jóvenes y del gobernador, la espera en silencio, la importancia de la organización. Al igual que denota significaciones territoriales: el cerro Carbunco es un lugar de refugio y la presencia de ganado es una marca del despojo territorial.

Otros sucesos presentes en la narración del mayor Miguel Rodrigo Ríos, que señalan las trayectorias de la lucha, son la posibilidad de triunfo y el estado de ánimo que ésta desata: con todo ya se alegró la gente, los ricos se fueron y ya no había más animales. A pesar de las adversidades, en los relatos de las memorias de la luchas por la recuperación de la tierra, el propósito de recuperación se hace real, la tierra regresa a sus verdaderos dueños.

## 5.4 Los dispositivos de memoria en las luchas por las recuperaciones de la tierra

Las luchas por la recuperación de la tierra se encuentran presentes en las banderas de lucha y los himnos del pueblo Embera y del resguardo de Cañamomo Lomaprieta. Estos son entonados al inicio de los diversos actos organizativos, como reuniones y asambleas de comunidades o encuentros a nivel de todo el resguardo. Como dispositivos de memoria, son expresión de los trabajos de solidificación de la memoria. El himno Embera representativo de todas las comunidades y resguardos que conforman la etnia Embera, es una proclama al territorio ancestral, al trabajo y a lucha por los derechos de los indígenas. En él, la lucha por la tierra de los resguardos es un camino para entender la violencia; este versa de la siguiente manera:

Nosotros somos los verdaderos dueños de nuestros resguardos (bis).

Nosotros somos los dueños de la tierra de nuestros resguardos,  
por eso la trabajamos, por eso siempre luchamos por nuestros derechos,  
por eso la trabajamos, por eso siempre soñamos por nuestros derechos.

Nosotros somos personas que habitamos cordilleras y ríos, los cerros y montañas (bis).

Yo te pregunto abuelo porque hablan de la paz si matan a los niños, mujeres y ancianos.

Abuelo cerró los ojos diciéndome así: hijo mío si quieres saber todo eso, vete a luchar con  
ellos que allí en la lucha aprenderás mucho más.

Ellos son los hombres nuevos buscando la libertad (bis)

La construcción de memoria presente en el himno del pueblo Embera, expone representaciones colectivas del pasado, forjadas en el presente (Traverso, 2007), ellas contribuyen a estructurar la identidad social que permea la unidad del pueblo Embera, verdadero dueño de sus resguardos. Estas memorias se inscriben en una continuidad histórica: se lucha y se defiende la tierra como legado generacional y como medio para darle sentido a la violencia.

Esta lucha por la tierra, que es la lucha de muchos pueblos aborígenes de Colombia y de América Latina, se particulariza en el himno del resguardo de Cañamomo Lomaprieta en el que se hace un homenaje al indio Luis Ángel Díaz:

Con el sonido del cuerno el cacique reunía  
hay que hacerle un homenaje al indio Luis Ángel Díaz.

Al golpe de los tambores una danza se bailó  
En una olla de barro la chicha se fermentó  
No llevamos narigueras ni esas largas cabelleras  
adoramos como a un Dios  
el suelo de nuestra tierra

En la identidad social presente en el anterior himno hay una continuidad histórica con los golpes de los tambores, la olla de barro que fermenta la chicha y la adoración como a un Dios al suelo de la tierra. En ella también están presentes los cambios, ya que se continúa con el legado de defensa territorial, pero se reconoce que ya no es el mismo indígena de otros tiempos pues “no se llevan narigueras ni largas cabelleras”.

## **5.5. El despojo y el inicio de las luchas por la recuperación de la tierra en la identidad relacional**

Para Stuart Hall, una identidad nunca es un sistema relacional coherente, unificado y sin diferenciaciones internas, por el contrario, es posicional y estratégico, producido por prácticas y formaciones discursivas eventualmente antagónicas. De allí que su emergencia no dependa de la existencia de un sujeto unificado dado de antemano, sino de la marcación de una diferencia, de la unión/sutura de dicho sujeto a una estructura de significado (Hall, 2010).

En las memorias de las luchas por la recuperación de la tierra, la identidad es un punto de sutura en cuanto emerge de la relación entre el indígena recuperador de tierra y el Otro invasor despojador. La estructura de significados en la que sucede esta puntada, es por un lado la pertenencia ancestral a un territorio en el que se desenvuelve la vida a través prácticas y representaciones particulares, por ende un territorio portador de una territorialidad propia; y por otro lado, la existencia de hechos de despojo<sup>69</sup> por medio de la violencia. El relato que presentaré a continuación alude al proceso de expoliación que aconteció en la comunidad de la Rueda en los años 30 del siglo XX. Él es el preludio de los hechos que motivaron la acción de recuperación de la tierra realizada por el indio

---

<sup>69</sup>Con el despojo –a diferencia del abandono– existe la intención manifiesta de robo, expropiación, privación, enajenación de un bien o de un derecho. También puede estar asociado a la privación y despojo del disfrute y gozo de bienes muebles e inmuebles, espacios sociales y comunitarios, hábitat, cultura, política, economía y naturaleza. En últimas más allá de la privación de un bien económico, el despojo puede estar asociado con dimensiones sociales y simbólicas, afectando tanto a individuos como a comunidades (CNMH, 2009, p.25)

Luis Ángel Díaz y las demás personas que lo acompañaron; es además una representación de las dinámicas de los procesos de despojo territorial. También me fue narrado por el mayor Miguel Rodrigo Ríos.

En esta parte de lo que llamaban la Aldea, eso era rastrojeras y trabajaderos o cosechaderos. Acá saliendo pa la iberia trabajaba un señor Reginaldo Alcalde y otro Gregorio Largo, y a ellos les largaron un ganao como de cincuenta reses a un arao que estaba completamente en chócolo y frijol enredado en las matas de plátano. Le echaron más de 50 novillos de la noche a la mañana y terneros ya grandes. Y amaneció al otro día y sale Reinaldo Alcalde y Gregorio Largo al trilladero, “que vea como amanecieron, que el portillo está paca por encima”. Ellos se fueron a donde el mayordomo a buscar el encargado, y este que les dijo: “no tranquilo que yo ahorita voy a sacar los animales y a arreglar el portillo”. Mentiras, no apareció y se quedaron mirando todos esos animales que desgajaban toítico, eran los dueños del arado.

Salen para donde el gobernador pero este se había ido a otra vuelta y ya no encontraron a quien decirle, ya estaba sola la hacienda. El gobernador era un aciano de mucha edad, entonces los mandaron a que fueran a formular un denuncia. Se fueron para la alcaldía y dijeron, “vimos que amanecieron unos novillos comiéndose un arado de tres compañeros que vivían en ese respaldo”. Les contestaron, “tranquilos, ya sabemos, lo que pasa es que no hay policía, los policías toíticos están ocupados, no tenemos a quien mandarle”. “¡No!, ¿entonces los daños quien los va a pagar?”, “tranquilos que eso lo hablamos después”, le respondieron y los viejitos se volvieron. Pasaron ocho días y nada, volvieron ya los dos, Gregorio y Reginaldo, “que los perjuicios seguían porque los novillos estaban que salían de ahí para otros arados, que no los habían sacado”. Y dijo el de la alcaldía: “nosotros que hacemos, yo trabajo aquí solo, y vea, no hay ningún policía, no hay nadie, todos están ocupados”. Y con esa los despacharon, se acabó la cosecha, se acabó todo y con eso los despacharon. Se juntaba toda la gente de la Iberia y toda la gente de aquí de Portachuelo, los muchachos, yo estaba muy muchacho pero iba a ver todos esos animales, esos animalejos trillando todo el arado, y por ahí nadie, los viejitos perdieron la cosecha. De ahí para allá siguen quezque unas demandas, una querella, pero los trabajaderos ya no eran de ellos. (Mayor Miguel Rodrigo Ríos, grupo focal, 15 de febrero de 2016)

La conversión de territorios de siembra a territorios ganaderos, es una de las formas usuales utilizadas en Colombia para la apropiación ilegal de las tierras pertenecientes a comunidades indígenas, negras, campesinas, o territorios baldíos del Estado. En muchos casos, similar como es narrado por el mayor Miguel, ella se ha dado por la

displacencia omisión y/o complicidad de los entes gubernamentales. En el relato, el Estado no tiene ninguna intención de hacer justicia, solo a través de la organización es posible brincar los cercos y recuperar la tierra usurpada.

La siguiente narración del mayor Efraín Miranda relata los inicios de los procesos organizativos que dieron lugar a las recuperaciones de la tierra durante la segunda mitad del siglo XX y las primeras décadas del XXI.

Porque es que tenemos experiencias de toda la vida, oiga usted, toda la vida. Desde lo que hace que yo me conozco, estaría yo niño, yo veía gente luchando por las tierras. Aparte de las masacres, casos muy dicientes aquí en Cañamomo, ha habido una lucha constante desde nuestros tatarabuelos, abuelos y padres; en todas las etapas ha habido luchas y siguen. Si quiere le narro una parte que yo conocí cuando era niño.

Yo no pude estudiar sino hasta tercero primaria en la Iberia, e hice cuarto y quinto en una parte donde estaba trabajando en el Valle, de resto yo no pude hacer el colegio ni nada, pero desde temprana edad me nació luchar con los que estaban luchando. Entonces me consta -estaría yo muy joven, por ahí póngale entre nueve y doce años y algo así- que eran enormes las arremetidas de la clase política y administrativa del municipio. Los compañeros que luchaban en ese entonces eran adictos a los partidos tradicionales y el que no era conservador, era liberal. En esa época, la clase política de acá del pueblo era la que manejaba políticamente todos los sectores indígenas y soñaba con que esto no fuera resguardo ¿Con que fin? Para que no molestaran a los que se habían apropiado de las tierras y que de una u otra manera eran dueños del Piñuelo, del Peñol, de la Rueda, de Santa María y de todos estos territorios que estaban dentro de los títulos del resguardo. Entonces acá quien sabe que pensaban a hacer con eso, ellos luchaban porque no existiera resguardo indígena, pero más sin embargo existía cabildo organizado desde hace muchos años.

Yo llegué a conocer el primer cabildo desde el 54 para acá, pero en el archivo vi que había organización indígena desde los 50, 52, aunque desde antes existía la organización del cabildo, antes de 1936. Mi mamá que tiene 98 años -ella en este año completa 99- me contó que nació en 1917 y que ya había cabildo, ya existía cabildo organizado con gobernador -no había suplente en esa época- alcalde primero, alcalde segundo, regidor primero, regidor segundo; el sexto era el secretario del gobernador y el que hacía todos los escritos a pura mano. Yo llegué a ser secretario del gobernador y me tocaba hacer todo por escrito las diligencias de transacción, las diligencias de distribución, todo a pura mano. Como sería que hasta cogí callo en el dedo, días enteros uno escribiendo en las

asambleas generales. La Iberia era la sede principal del Resguardo donde se hicieron las asambleas por primera vez, en una casa de un señor Manuel Díaz que era una tienda larga, una construcción antigua.

A nivel nacional el gobierno si apoyaba los cabildos, las autoridades a nivel municipal no, ellos soñaban con hacer desaparecer esto. Yo me acuerdo que cuando fui secretario, se creó un sindicato agrario que se organizó por necesidad de las luchas, porque entonces a los indígenas nos mandaban a trabajar al Peñol, a la Rueda, al Piñuelo. En todas esas fincas ubicadas dentro del resguardo, estaban los ricos que, no sé cómo las adquirieron. Ellos utilizaban la mano de obra de todos los indígenas, pero muy mal pagados: unos salarios de miseria y sin prestaciones sociales. Entonces hubo una necesidad de organizar un sindicato agrario con el fin de luchar por las reivindicaciones de los trabajadores indígenas que estaban en esas tierras. Y entonces se creó el sindicato paralelamente al cabildo.

Mi papá había sido cabildante y me llevaba a todas esas diligencias y yo me le pegaba y buscaba mucho a los mayores gobernadores para preguntarles una cosa y otra. Yo siempre como un poquito rebelde porque yo no pude estudiar debido a que el sistema no nos facilitó absolutamente nada. Eso me causaba la inquietud de que hay que hacer otra cosa, hay que apoyar a la organización para defender los intereses. Entonces fue cuando ya me metí al sindicato y a la vez fui cabildante; a la juventud los mayores nos apoyaban. Llegué a ir hasta a las oficinas de Anserma a diligenciar junto con unos federales, o jueces de comisión del sindicato, a luchar por unos derechos de los trabajadores de la Rueda y el Peñol. Uno iba aprendiendo, iba viendo esa desigualdad tan enorme que hay en contra del trabajador, como perdían todos los derechos. Y se nos ayudó mucho, también nos ayudó a que la gente se concientizara para apoyar el fortalecimiento del cabildo. En ese entonces no había trasferencias, eso era a puro pulso no más, a mí porque me ayudó mi mamá, mi padre y hermanos, cuando ya me entré en la lucha, entonces ellos me apoyaron. Nadie pagaba nada, esa era pura voluntad, pura mística.

Y después se siguen unas luchas muy enormes, se lucha por la tierra, esa era la bandera de la lucha, por rescatar las tierras que estaban dentro del resguardo en manos de unos terratenientes: el Peñol, la Rueda, Piñuelos, la Delia y Benites, por Supía, y las tierras de Santa Ana que las tenía cogida la iglesia a través de una junta administradora. Entonces después del sindicato hubieron tomas de tierras, recuperación de las tierras, unas luchas grandísimas.

En la recuperación, primero nos reuníamos de noche para que la parte política oficial no se diera cuenta, los mayores, los más luchadores nos convocaban a los jóvenes y a todos los que quisieran ir y allí se preparaba la toma para un día. Cuando nos sorprendía el día, ya estábamos más o menos concientizados sobre qué era lo que íbamos a hacer. Nosotros nos subíamos a esos cerros, como al alto de Sinifaná o allá al cerro de la Iberia que se llama las Guacas, a ver esas tierras tan productivas que eran de nosotros en manos de los terratenientes. Nos ayudaba la clases obrera, que en ese entonces también estaba organizada, una buena parte del estudiantado y las clases intelectuales que eran más avanzados, más consciente. ¡No!, yo le digo si no fuera por el apoyo de la clase obrera organizada de esa época, el estudiantado y la clase intelectual, esto no era resguardo.

Cómo sería la importancia que tenían estar en esta lucha indígena, que la Federación de trabajadores de Manizales y Caldas, nos convocaban a esos congresos. A mí me tocó como secretario, asistir a una asamblea Federal, y eso le ayuda a uno mucho a ver cómo la gente expresa los sentimientos en defensa de los intereses de la clase trabajadora. Ya no solamente uno aprende lucha indígena, sino que todas las capas sociales tienen la necesidad de luchar. (Entrevista trabajo de campo, 13 de febrero de 2016)

El relato del mayor Efraín Miranda inicia en los años 50 del siglo XX, momento en que el gobierno colombiano promulgaba la disolución de los resguardos y la integración de la población indígena a la categoría de ciudadanos por medio de su asimilación al campesinado. Aunque el resguardo de Cañamomo Lomapieta fue reconocido como resguardo colonial en el siglo XVIII y en siglo XIX se delimitaron sus actuales linderos, para inicios del siglo XX con la expedición de la ley 19 de 1927 y su reiteración a través del decreto ley 1421 que ordenó la división de los resguardos, perdió vigencia legal. Sin embargo, como lo plantea el relato del mayor Efraín, el resguardo mantuvo viva su forma organizativa de cabildo indígena. Esta forma organizativa se fortaleció con la creación de otra estructura organizativa, el sindicato agrario, conformado en 1962 (Resguardo Indígena Cañamomo Lomapieta, 2009). Esta nueva forma organizativa permitió realizar una distancia con los partidos tradicionales del momento, liberal y conservador; y a la par, posibilitó el reconocimiento, el aprendizaje y trabajo conjunto con otros sectores sociales: obreros, estudiantes e intelectuales. En la construcción de estas relaciones, la identidad también se configuró en la relación con los Otros no dominadores, sino pertenecientes a sectores subalternos, quienes para el momento levantan las banderas de las luchas de las ideologías de izquierda. Esta influencia de

otros sectores y discursos en los procesos organizativos de las luchas por las recuperaciones de la tierra, se evidencia a través de los vínculos con la Asociación de Usuarios Campesinos y el Partido Comunista Colombiano. En este sentido la identidad no se configura en la oposición con el Otro, sino en su complementariedad. En consecuencia, expresa la condición relacional de la identidad, ligada a las luchas de causas y derechos comunes.

## **5.6 La continuidad de las luchas por las recuperaciones de la tierra**

En Colombia en los años 70 del siglo XX inicia, hasta ese momento, el más importante movimiento de recuperaciones de tierra en todo el país, impulsado por la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC). Esta organización de carácter nacional nace en julio de 1970 impulsada por el presidente del momento, Carlos Lleras Restrepo, quien consideraba como un elemento esencial de su política distributiva, la importancia y la necesidad de una fuerte organización campesina. En febrero de 1971 la ANUC comienza la primera ola de invasiones en todo el país<sup>70</sup> y meses siguientes realiza otro tipo de acciones colectivas como toma de oficinas públicas y paros cívicos. Las movilizaciones fueron de tal magnitud, que en muy poco tiempo la asociación hace una ruptura política con el Estado y se acerca a organizaciones de izquierda como el Partido Comunista Colombiano (PCC) (Múnera, 1998, p. 245).

Si bien, en esta oleada de recuperaciones, el departamento de Caldas no es muy significativo en comparación con otros departamentos, el resguardo de Cañamomo Lomapieta asume las banderas de la ANUC, e inicia los procesos de recuperación en el contexto de una movilización nacional. Así lo relata Alfredo Tapia:

Los procesos de recuperación de tierra se dieron principalmente desde 1971. Desde 1971 se hizo a nivel nacional lo que llamaron invasiones en Colombia. En el resguardo, durante este año se tomó la Rueda, se tomó el Peñol y se tomó Santa Ana, esas eran tierras de los ricos. En ese entonces la tierra de la Rueda era de la familia Noé Cadavid, ahí estuvimos alrededor de unas 4.000 o 5.000 familias de todo el resguardo, unas con el principio de estar ayudando y otras con anhelo de quedarse. Pero a los 22 días nos sacó

---

<sup>70</sup> Con 316 tomas en 13 departamentos y la participación de 16.000 familias (Escobar, 1982; citado en Múnera, 1988, p. 247).



la policía con perros amaestrados, quemaron los ranchos y nos retiraron a todos los que estábamos en ese proceso. Nos sacó la policía lastimosamente porque se dieron otras tomas en La Clara<sup>71</sup> y el dueño de la Clara que era un señor de apellido Cárdenas, dio fuego para sacar a la gente con la policía, entonces como le dio fuego allá nos vinieron a sacar acá.

El Peñol era otra finca que estaba a manos del capitán Londoño y Santa Ana estaba a nombre de la diócesis de Pereira. Precisamente en ese momento de las invasiones, el monseñor o el obispo de Pereira, descomulgó a Gabriel Campeón porque iba a recuperar tierras que no le pertenecían, porque Gabriel decía que las fincas eran pa trabajarlas y en que ese momento los santos no comían, y por eso lo descomulgaron.

En Santa Ana hubo también un proceso de despojo. La señora compañera de Cornelio Uchima, la familia de los Aricapas eran los más recuperadores de esa zona y sufrieron lesiones en esa arremetida de la policía en ese entonces. Pero a lo último, esa si fue negociada, se la entregó a la gente mucho después, más o menos entre el 86 y los 90.

Ya la finca del Peñol se entregó en 1976. Los del Peñol eran 45 arrendatarios y ellos eran los que mandaban la parada allí porque no los podían sacar y a lo último fueron los que quedaron pagando la finca. La finca la compró INCORA en ese entonces y la pagaron, a cada uno les tocó de a 12, 13 o 15 hectáreas por familia, pero a ellos sí la pagaron. Fue un proceso que comenzó en 1971 y dio el margen para que el INCORA se metiera en ese entonces a negociar con el capitán Londoño. Esa fue como una de las herramientas importantes del resguardo de Cañamomo Lomapieta para la recuperación o tomas de tierras por vías legítimas, que el INCORA entrara en el proceso de la ley 135 de 1990 y diera apertura para meterse a la compra de tierras. (Entrevista a Alfredo Tapia, 20 de febrero de 2015)

Posterior al asesinato de Noé Cadavid, sus familiares tomaron propiedad de las tierras indígenas que estaban tituladas a su nombre; así, la Rueda vuelve a estar en manos de los terratenientes. Es por esto que esta comunidad, junto con el Peñol y Santa Ana, pretende nuevamente ser recuperadas, pero ahora con una modalidad distinta a la de Luis Ángel Díaz, se utiliza la estrategia de las tomas de tierra que culminan en desalojos realizado por la fuerza pública en la Rueda y Santa Ana y una compra de la tierra en el Peñol, auspiciada por el Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA). El

---

<sup>71</sup> Esta es una comunidad perteneciente a la actual parcialidad de La Trina, por tanto se encuentra afuera del territorio del Resguardo de Cañamomo Lomapieta.

INCORA fue un ente estatal creado a través de la ley 135 de 1961 que tuvo por funciones la adquisición de tierras para su explotación por los campesinos y la titulación de predios.

En 1983 el resguardo crea el grupo Pro-Tierra, e impulsa una nueva oleada de recuperaciones de tierra. En la década de los 90 del siglo XX, el INCORA reconoce los territorios tomados como propiedad del Resguardo. Esto lo cuenta de la siguiente manera Alfredo Tapia:

En 1972 se afectaron las fincas con las que llamaban invasiones, pero no se logró el objetivo. Entonces ya en 1983 se creó un grupo Pro-Tierra La Tolda; este grupo tuvo un presidente llamado Humberto Calvo. Él tuvo mucha persecución porque el grupo era afiliado a la ANUC, entonces le tocó irse y Humberto Calvo me nombró a mí como presidente del grupo Pro Tierra La Tolda.

Las fincas que ya estaban afectadas, volviendo a hacer la manifestación<sup>72</sup> volvieron a afectarse. Aquí vino Samper Pizano por Derechos Humanos y nosotros fuimos a Manizales a hablar con él. Ahí es donde se hace la afectación de todos los territorios y en INCORA llega a negociar, a oír las masas. En el 85 me tuve que ir al Valle porque había una persecución muy fuerte a los ocho meses me reintegré... En el 89 el INCORA compra La Tolda, no se la entrega al cabildo, sino que se la da con un acta de entrega. (Entrevista a Alfredo Tapia, 20 de febrero de 2015).

En 1994 se toman la finca El Piñuelo, La Pangola 1994, La Carmelita 1994, La Delia 1999, Mandeval 2007 y en proceso de entrega por parte del INCODER, para saneamiento del resguardo, la finca San Antonio en la comunidad de Panesso.

## **5.7 La historia de la Tolda**

La Tolda es una de las comunidades del resguardo de Cañamomo Lomaprieta que fue objeto de procesos de recuperación. Ella había sido tomada en 1983 y en 1989 el INCORA le entrega al cabildo un acta de entrega, sin embargo, paralelamente este ente estatal promete la tierra a pobladores del actual Resguardo de Escopetera y Pirza que en ese momento no era reconocido como territorio indígena. Por esta razón la Tolda fue tomada nuevamente en 1990. Los siguientes son los relatos referidos a esta toma.

---

<sup>72</sup> Alfredo se refiere a las tomas realizadas desde 1983

En ese tiempo Escopetera no existía sino que era campesina, fue después del 90 que se reconoció como Resguardo. Entonces entraron los campesinos a reclamarle al INCORA que ellos le pertenecían la Tolda. Así fue que el INCORA dijo que el nombre de la Tolda era Paquemas y Finca Nueva y nosotros dijimos no. Nosotros hicimos visitas al INCORA y dijimos que reclamábamos a la Tolda como Tolda y que se llamaba así porque ahí era donde se decía que descansaban los carteros y la gente que iba de Medellín a Manizales de ida o de vuelta, ahí descansaban y ahí toldaban. El 30 de marzo de 1990 dentramos a recuperarla porque la mitad se la iban a entregar a los de Jagüero<sup>73</sup> y entonces nosotros dijimos, “no podemos dejarlo entregar”, lo iban a entregar un lunes. Yo llame a la ONIC, a Luis Angel Chaurra que trabajaba ahí en ese entonces y me dijo, “no, espere hasta el martes”. Le dije, “yo no puedo esperar hasta el martes, si ustedes no nos van a colaborar desde la ONIC, nosotros tenemos que entrar porque el lunes están los de Jagüero ya metidos en la finca”, en ese momento eran campesinos porque no eran Resguardo. Entonces le dije, “si me va colaborar, me colabora”, y me dijo que no porque no tenía la responsabilidad por la ONIC, y le dije, “así no tenga responsabilidad”. Y nos metimos el sábado 31 de marzo del 90, nos dentramos y yo mismo puse la bandera de Colombia y una bandera blanca, en ese entonces no había bandera del resguardo. Llegamos a las 6 de la mañana y entramos 30 mujeres y hombres después de que habíamos invitado a 120, ahí estaba la esposa mía y había otros de Bonafón.

En se momento yo denuncie, deje armado todo en la Tolda llame al INCORA al doctor Otoniel y le dije que la finca de la Toda se la había tomado una gente que no sabía quién era, que necesitábamos que nos resolviera esa situación. Se demoró diez días en venir, cuando llegó se dio cuenta de que éramos nosotros y que estaba en cabeza mía. Y me dijo, “¿y eso por qué?” y ya le conté: “porque ustedes estaban entregado una finca que no era de los campesinos sino de los indígenas”. Eran 200.000 hectáreas hubo muchas dificultades. (Entrevista Alfredo Tapia, 20 de febrero de 2016)

Dos años después de la creación de la ANUC en 1972, el gobierno colombiano realiza un pacto con los representantes de los gremios empresariales y los partidos tradicionales que da lugar a la *Declaración de Chicoral* y con ella al fortalecimiento de las estrategias represivas de Estado contra los ocupantes de tierra (Múnera, 1998, p. 252). Paro los años 90 el Estado colombiano no tenía pretensiones de lograr una reforma agraria a través de la organización campesina y la ANUC era una asociación casi inexistente. Sin embargo, el resguardo de Cañamomo Lomaprieta continuó los

---

<sup>73</sup> Jagüero es una comunidad que actualmente pertenece al Resguardo de Escopetera y Pirza

procesos de recuperación a pesar del panorama adverso y de la inexistencia de un movimiento nacional que lo respaldara.

La historia de la Tolda se encuentra en medio de este escenario de lucha en el que el Estado asume una posición ambigua entre el reconocimiento de las recuperaciones con los supuestos intentos de adjudicación a través del INCORA, y el despliegue de acciones de persecución y represión. En el relato de Alfredo Tapia se mencionan las pugnas con otros reclamadores de tierra, que para el momento no eran considerados indígenas por carecer del reconocimiento jurídico de la figura de resguardo. También son narrados los repertorios de acción utilizados, como la llegada en la madrugada, las preparaciones previas y el acto de poner las banderas. Estos repertorios construyen una “cotidianidad excepcional” que requiere de la puesta en práctica de las redes de solidaridad, las formas de organización y las estrategias para enfrentar la violencia. La siguiente narración de doña Marina, la esposa de Alfredo Tapia, trata sobre estos aspectos y la manera como van configurando un ordenamiento de la vida: la distribución del trabajo doméstico entre hombres y mujeres, la realización de labores propias de un escenario de recuperación como prestar guardia y el estrechamiento de lazos colectivos.

Vea compañera la comunidad de la Tolda vivió un proceso muy bueno, muy agradable porque lo que allá se aprendió, fue mucho. Yo aprendí mucho de la recuperación y aprende uno a estar con los compañeros y con las compañeras, con las amigas y amigos, y aprende uno a valorizar lo que uno hace y lo que los compañeros hacen también. La recuperación de la tierra de la Tolda fue una cosa muy bonita porque en esos tiempos nosotros con Alfredo, no teníamos francamente a veces había sábados que no habían con que comprar casi nada.

Entonces nosotros cogimos fuerza porque nos fuimos con la recuperación de la tierra porque allá teníamos donde trabajar y entre todas la compañeras hacíamos los destinos. En ese entonces decían que había que cuidar el río porque los de Jagüero se nos iban a meter. Las mujeres nos quedábamos allá arriba en la casa haciéndoles los alimentos y los hombre subían sembrando matas de plátano pero entre el monte, para poner linderos y los de Jagüero no fueran a pasar. Eran otros del lado del allá del río, que no pertenecían al resguardo. Ya los compañeros tenían que celar para que la gente, que no estaba de acuerdo con nosotros, no fueran a meterse. (Entrevista, 3 de marzo de 2016)

La siguiente parte del relato sobre la recuperación de la Tolda realizado por doña Marina y por Alfredo Tapia, refiere al suceso en el que el ejército ingresa a la hacienda la Tolda. Este relato ejemplifica las diversas tonalidades del Estado colombiano en relación a los procesos de movilización. Destaca la postura del ejército frente al proceso de la recuperación y los recuperadores, la cual claramente expresa el estigma de guerrillero o colaborador presente en la categoría política del enemigo interno. A la par, refleja la posición de otras instituciones estatales, de organismos internacionales y de instancias organizativas diferentes al cabildo presentes en el territorio como la Asociación de Productores Indígenas y Campesinos de Riosucio - Caldas (ASPROINCA). Pero uno de los aspectos más interesantes del relato, en cuanto a la manera como se asume y se enfrenta la violencia desplegada por los actores armados, es el papel jugado por Sofía, la hija de doña Marina y don Alfredo, que para el momento tenía ocho años.

Una vez yo estaba en el tanque como a las cinco y treinta de la mañana cuando vi que llegó uno del ejército, yo creo que era un comandante y dijo, “buenos días” y yo le conteste. ¡ay juepucha! Entonces ya dijo que quién es el que manda aquí y yo le dije, “aquí mandamos todos”. Alfredo salió y le preguntaron que dónde estaban las armas y Alfredo le dijo, “están allí venga y verán”, yo me fui con ellos y Alfredo les mostró las escopetas y les dijo que esas eran las armas que nosotros teníamos. Entonces se pusieron a mirarlas y le dijeron a Alfredo que estaba capturado y lo sentaron en una tarima y nosotros pendientes por si se lo llevan todos nos íbamos, no lo dejábamos ir solo. Entonces se entraban pa la cocina y “que quien era el que mandaba, que quien era el capataz”, y las mujeres le contestábamos, “es que aquí mandamos todos, aquí no hay quien mande”.

La hija mayorcita tenía ocho años, cuando se perdió la muchachita, yo era tan aterrada, ¡ay bendito dónde estará la niña! y búsquela, Alfredo allá sentado capturado y nosotros buscando esa muchachita. Cuando bajó un compañero que era socio de la recuperación y va diciendo, “doña Marina, la niña se subió, ella fue la que me dijo que había llegado el ejército a la Tolda, entonces yo me vine, pero ella se subió al turno y se fue”. Ella se subió al turno y se bajó donde Francisco, el hermano de don Alfredo y se fueron para Riosucio y ella fue la que informó que había gente aquí.

Entonces éramos nosotros y todo esos soldado ahí apotrados en la cocina, “que cuéntenos que aquí hay alguien que manda, hay alguien que los guía”, y nosotros, “no, es que aquí mandamos todos y si van a llevar a alguien tienen es que llevarnos a todos porque todos estamos aquí”. Y entonces se pasó todo el día y como a las siete de la noche había una luna que parecía el día cuando yo miré por el camino y ese gentío, venía

harta gente de Panesso. Ahí llegó Ángela de ASPROINCA y le dijo al señor, pero duro, “mi capitán hágame el favor que le traigo una orden”. Y esos otros decían “y que hijo no sé qué fue a sapiar por allá si de aquí no ha salido nadie” (Marina, grupo focal trabajo de campo, 10 de marzo de 2016)

Cuando llegó Ángela, ella le gritó desde allá entonces ahí mismo desaseguraron, y dijo: “mi capitán no vaya accionar absolutamente nada porque yo respondo, habla Ángela Gómez y toda la gente que viene es de Panesso y si es posible yo doy la vida de los que vienen acá”. Y el capitán dijo, “tampoco es que yo esté cagado de miedo por los que vienen allá, tampoco es que esté cagado de miedo de ustedes acá”. No sé cuántos entraron pero eso se veía el chorro de gente.

Y era que Ángela traía una carta, porque lo primero que se le informó fue al cónsul de Suiza de que había un allanamiento en la Tolda y que había unos intereses de Suiza que estaban en la Tolda y a nombre mío. Entonces a no más la hija mía informó a Riosucio, Ángela informó a Suiza y Suiza informó al cónsul de Colombia dándole órdenes de que no fueran a intervenir en la finca porque estaba la vida mía de por medio. El cónsul le ordenó a todas las brigadas que no fueran hacer ningún intento de agresión o desalojo en la Tolda porque ya estaba denunciado a nivel internacional. Y la carta que llegó venía firmada por INCORA Riosucio, Comité de Cafeteros, Caja Agraria, todas las identidades de Riosucio se unieron a la firma para evitar que de pronto hubiera un suceso en la Tolda por el ejército. Y cuando el capitán a no más vio, dijo “¡juepucha! ¿Quién salió de aquí?”. Resulta que yo tenía una libretica, en ese tiempo habían unas libreticas de derechos Humanos, entonces yo se la había enseñado a Sofía (la hija) como la iba a manejar, ella era muy entendida, y le dije, “cuando alguna cosa suceda aquí, usted coja esa libretica y denuncia a cualquier oficina del Estado que viene el ejército o que la guerrilla o cualquier otro grupo, entonces usted denuncia eso en Derechos Humanos”. Ella lo que cogió fue la libreta y ahí mismo arrancó, y nadie la vio salió. Pasó por en medio de todos ellos pero que iban a saber que esa muchacha tenía esa inteligencia tan verraca (Alfredo Tapia, grupo focal 10 de marzo de 2016).

Y entonces ya bajaron y se pusieron a conversar y Ángela le dijo a Alfredo, “sabe que organice y vámonos”. “¿Y ustedes porque se van a ir?”, nos dijeron, “porque mañana tenemos que ir a coger un café y salimos de allá con toda esa gente”. Y al otro día bajamos más, y dizque “oiga ustedes no pues que estaban cogiendo un café y entonces que están haciendo aquí”.

Los soldados se quedaron como una semana, dijeron que le habían informado que la Tolda estaba llena de coca. Allá abajo había una casa donde había un cultivo de gusano de seda y decían que la coca estaba ahí. Y de esa gente había unos que se perdían para abajo, andaban y andaban y los otros se quedaban, se turnaban, unos ratos se iban unos, otros ratos se iban otros. (Marina, grupo focal trabajo de campo, 10 de marzo de 2016)

Se recuperaron 200.000 hectáreas, fue una etapa muy bonita y vimos que con la organización si se puede. Porque en el 83 al 90 nosotros íbamos a reuniones a La Tolda y decían que nosotros nos creíamos Cristóbal Colón porque cuándo nos iban a dar tierra y menos de un rico. Ya vieron en los 90 que a nosotros si nos entregaron la tierra sin cobrar ningún peso. Entonces la gente empezó a organizarse, a vincular otros grupos Pro-tierra, a hacer otros grupos. La número uno de la recuperación de la Tierra, fue La Tolda, porque fue una muestra de que si nos organizábamos en grupo, si podíamos lograrlo. La tierra se entregaba a los cabildos y los cabildos la entregaron a los indígenas

Primero nos repartieron en la Tolda, quedamos 60 de 85 que entramos y se repartieron 60 hectáreas, y eso lo hicimos alrededor de la finca para poder blindar el centro, es decir que hubieran casas alrededor de la finca. Entonces eso nos ayudó mucho a controlar. Nos repartieron de a una hectárea en ese entonces y a los cinco años nos repartieron de a otras dos. Es decir que lo que más tenemos en las recuperaciones es la Tolda es tres hectáreas por cada familia. Entonces fueron 220 hectáreas de recuperaciones en el 90. (Alfredo Tapia, entrevista 20 de febrero de 2015).

## **5.8 Las construcciones de sentido en las memorias por las recuperaciones de la tierra**

Los relatos de las recuperaciones expresan, por un lado, la oposición estatal y el despliegue de acciones de represión que hicieron que los recuperadores fueran desalojados y el territorio volviera a las manos de los terratenientes; y por otro, el convencimiento de que las dinámicas organizativas son las posibilitadoras de la defensa territorial y la integridad. Don Alfredo lo plantea con las siguientes palabras: “La fuerza que nos da de seguir resistiendo, es que tenemos el convencimiento de que organizados todos juntos, si podemos liberar y podemos luchar por el derecho humano y la vida” (Grupo focal trabajo de campo, 10 de marzo de 2016).

Las memorias largas de las recuperaciones, permiten realizar una comprensión del tiempo de los triunfos y las derrotas, no a partir de los hechos inmediatos sino en una

lectura de acontecimientos en el que participan distintas generaciones. La historia se desenvuelve en sucesos cíclicos de procesos de despojo y recuperaciones de la tierra. Por tanto, un despojo o un desalojo no dan lugar a una postura de aceptación del paso de la tierra a manos de terceros, en otro momento la tierra volverá a recuperarse. De esta manera, las recuperaciones de tierra configuran un principio de actuación no solo política sino identitaria: recuperar la tierra es un legado de los antecesores que se fundamenta en un sentido de pertenencia territorial y en la existencia de una línea de actuación política que continúa a pesar de la violencia. Este principio de actuación permite darle un sentido a la violencia recibida y su permanencia en el tiempo. Es por esto que masacre de La Rueda es leída como un acontecimiento de violencia dentro de la historia de las recuperaciones: es una represalia realizada por “los ricos-terratenientes” contra las recuperaciones de la tierra.

Pensamos que eso (la masacre) se dio en este territorio, por la recuperación de las tierras. La recuperación de las tierras viene a desembocar en todas estas terribles masacres que hay, porque usted sabe que los terratenientes no quieren perder nada y lo que la gente, o lo que nosotros reclamamos, era nuestras tierras, nuestro territorio. A través de que se le reclamaba al INCORA, o al INCODER que en este tiempo se manejaba, no se daba ninguna respuesta a la petición de la comunidad. Entonces ¿qué se hace por parte de nuestra organización?: tomarse las tierras, la recuperación de las tierras por las vías de hecho para que pudiera haber un diálogo entre las personas y las entidades encargadas de mediar y que la tierra retornara a sus verdaderos dueños. Entonces ya las autoridades de nuestro resguardo empiezan a hacer esas tomas de tierra con lucha. Los mayores en la primera recuperación de la tierra de la Pangola se tomaron el lugar, pero los sacaron a la fuerza con la policía, cuentan pues que los sacaron de allí y ellos persistentemente insistieron, insistieron, insistieron hasta que se da la nueva toma de tierra de parte de los indígenas de este territorio. Entonces creo que este es el motivo de que haya incursionado tanta gente acá, porque afectaron a los líderes que fueron luchadores y que les dolía el territorio. Entonces esto es una parte de hacer que la gente inconforme tome represalias contra la gente dueña del territorio. (Alejandro González, entrevista 15 de febrero de 2016)

Estas construcciones de sentido sobre la violencia, se acompañan de las elaboraciones de sentido acerca de la lucha: “lo que nosotros reclamamos era nuestra tierra, nuestro territorio”. Y sobre las formas de proceder: se toman las tierras para que haya un diálogo con las entidades del Estado “y la tierra retorne a sus verdaderos dueños”. Si hay desalojo, se persiste y de nuevo se hace una toma. Así, las memorias de las



recuperaciones de tierra, configuran clasificaciones autónomas de la historia como resguardo indígena, cuyo derrotero es la dialéctica de la lucha. Ellas, además, establecen derroteros y principios morales de actuación como el reconocimiento y el cuidado mutuo y la desconfianza frente al foráneo, el aviso oportuno y la acción pronta, el fortalecimiento de los lazos de solidaridad, el no comprometer a nadie y persistir, ayudar a un comunero sin importar lo que haya hecho, la preparación de los niños y su participación.

Otro elemento en la construcción de sentido presente en las memorias de la recuperación de la tierra, es el territorio. La tierra para los habitantes del resguardo de Cañamomo no solo es un sustrato espacial, es un lugar dotado de significados relacionados con pasado precolonial, con sus prácticas de vida y con la historia de las luchas, por tanto tiene sentido en cuanto territorialidad. El territorio donde se vive y al que se pertenece ha sido heredado de ancestros lejanos que vivieron en él antes del periodo de la conquista de América, pero también de ancestros cercanos que lucharon por recuperarlo. Por tanto, ser recuperador del territorio es uno de los elementos de la identidad que ha permanecido a través del tiempo, y que por esto mismo, se configura a partir de la relación con los Otros opositores o aliados que emergen de forma particular en diferentes momentos.

Estas construcciones de sentido, elaboran conocimientos, clasifican el mundo y transmiten saberes y formas de ser y hacer. Así pues, ellas configuran las sedimentaciones, anclajes y materializaciones de la identidad. De esta manera, las memorias de la Masacre de la Rueda, como memorias que vinculan de manera inseparable la violencia de larga data con las luchas por las recuperaciones de la tierra, configuran una identidad relacional, estratégica y posicional emergente en cada momento de la historia. A su vez, estas identidades poseen un anclaje, una materialidad y una sedimentación en el legado de la recuperación, favoreciendo la permanencia territorial y política como pueblo.

Las memorias de las recuperaciones de la tierra construyen cuerpos indígenas, nociones del mundo y también de la vida y la muerte, es decir, de la experiencia política. Los recuperadores se disponen a construir realidades extra-cotidianas durante los procesos de recuperación, las cuales implican la prevalencia de una confianza colectiva expresada en una convivencia conjunta por un tiempo determinado. Estas realidades

extra-cotidianas involucran disponerse para dormir en condiciones no convencionales, prestar guardia, cocinar conjuntamente, y en sí, modificar los hábitos de la vida cotidiana. Pero sobre todo, en los proceso de recuperación, prevalece la confianza en el triunfo, es decir la certeza de que la tierra apropiada por terceros regresará a las manos de sus verdaderos dueños. Esta certeza no desconoce los obstáculos presentes, al contrario, para enfrentarlos existe una preparación previa que con el paso del tiempo se ha configurado en maneras de ser y actuar de los Emberas Chamí del Resguardo de Cañamomo Lomapieta: el reconocer a las personas de territorio y estar vigilantes ante la presencia de terceros, la comunicación de dicha presencia entre los miembros de la comunidad y a las autoridades del cabildo indígena. De igual manera, la actuación colectiva pronta frente a la vulnerabilidad de la integridad de algún comunero.

En este sentido, prevalece la presencia de prácticas sociales en respuesta a las amenazas de los Otros usurpadores del territorio representados principalmente en las figuras del terrateniente, paramilitar o miembro de la Fuerza Pública. Las prácticas sociales se sustentan en la existencia de estructuras organizativas que se traman en diferentes escalas: las instancias organizativas de los cabildos indígenas a nivel regional como ACICAL y CRIDEC, las estructuras propias de cada resguardo –consejo de mayores, gobernador, secretarios, cabildantes-, las organizaciones que trabajan temas particulares como la asociación de paneleros y de caficultores, los custodios de semillas, los grupos de chirimía, la organización de los médicos tradicionales, los grupos Pro-Tierra. Estas prácticas sociales configuran un tejido comunitario que se fortalece con los escenarios de celebración y fiesta.

## Conclusiones

La identidad del pueblo Embera Chamí del Resguardo indígena de Cañamomo Lomaprieta se ha configurado a partir un proceso histórico que inicia con la colonia, continúa después de la declaratoria de independencia, transita por la inscripción de la nación pluriétnica y multicultural del neoliberalismo y llega hasta el momento del conflicto político y armado actual. En este proceso es fundamental la relación con el Otro colonizador (Batalla, 1972) representado en las figuras del conquistador y colono, que en el escenario de la violencia de conflicto social y armado, se expresa en la alianza entre ricos, políticos tradicionales, terratenientes, empresarios regionales, fuerzas armadas y paramilitares. A la par con el Otro subalterno: esclavo afrodescendiente, campesino y obrero. En el establecimiento de estas relaciones, la identidad se constituye como un punto de sutura (Hall, 2013), como el lugar donde se encuentran y unen, por un lado, los discursos y prácticas que han interpelado definido y ubicado socialmente al pueblo indígena de Cañamomo Lomaprieta; y por otro, los procesos sociales y culturales autónomos, que han producido sus subjetividades.

Pero igualmente, la identidad del Resguardo indígena de Cañamomo Lomaprieta se cimienta en su pasado precolonial, su permanencia territorial y en sus formas de cohesión comunitaria organizativa. Estos factores son el sustento de sus materialidades, sedimentaciones y manifestaciones como grupo étnico.

En el contexto del conflicto social y armado, presente en el territorio del Resguardo desde los años 80, la violencia desatada por los actores armados generaron efectos sociales, subjetivos y emocionales que afectaron la experiencia cultural, económica y comunitaria de los pobladores indígenas. Estos actores, junto a otros pertenecientes a sectores políticos y económicos, desplegaron un discurso de estigmatización, segregación, exclusión y aniquilación, a través del cual señalaron a los líderes y comuneros como integrantes o colaboradores de los grupos guerrilleros y justificaron la ejecución de una violencia sistemática.

En este contexto prevalecieron dos factores que conformaron una relación dialéctica de resistencia y dominación entre los actores armados -especialmente el paramilitarismo y las fuerzas armadas del Estado- junto a los sectores políticos y económicos

dominantes, y los Embera Chamí del Alto Occidente de Caldas. El primer factor fue la participación política de las organizaciones indígenas en el manejo administrativo de las alcaldías municipales, consejos de gobierno e instancias de representación política nacional; el segundo factor fueron los procesos de recuperación de la tierra. Estos factores a la vez que fueron modos autónomos para enfrentar y superar la violencia y pervivir social y culturalmente, se percibieron como una amenaza a las pretensiones de poder de los grupos hegemónicos, quienes en respuesta, desplegaron sus repertorios de violencia.

A pesar de los diversos hechos violentos y crímenes atroces, que amenazaron la integridad territorial y cultural del pueblo Embera Chamí de Cañamomo Lomapieta, sus lecturas y respuestas en un escenario identitario de tejido comunitario y organizativo, permitieron construir estrategias culturales y sociales para enfrentarlos y defender la autonomía. Estas estrategias ponen al descubierto que los referentes culturales y sociales, constituyen un activo campo de potencialidades políticas (Tobón, 2006).

En consecuencia, las memorias de uno de los hechos del conflicto armado, la Masacre de la Rueda, surgen como memorias narrativas que han logrado superar la experiencia traumática de la violencia, a través de su ubicación en los marcos sociales y culturales que hacen posible su comunicación y transmisión desde un lugar común (Jelin, 2002). Para los pobladores del resguardo de Cañamomo Lomapieta, este lugar común es su ser indígena cimentado en la pertenencia a un resguardo de origen colonial, es decir, es su historia en un territorio heredado ancestralmente y las formas de vida presentes en él. En tiempos recientes y presentes, este lugar común se caracteriza por la existencia de fuerte tejido comunitario, la construcción de procesos organizativos de carácter político y la presencia de un largo conflicto social y armado.

En los relatos de la Masacre de la Rueda, las memorias de la violencia se tejen con las memorias de las luchas por la recuperación de la tierra iniciadas desde los años 20 del siglo XX. En este tejido, las memorias del acontecimiento traumático se conectan con memorias largas, para encontrar un sentido a la violencia recibida históricamente como pueblo indígena: su condición de legítimos dueños de un territorio ancestral y por ende, recuperadores del mismo. Por consiguiente, estas memorias dotan de sentido el continuum de la guerra, **no principalmente desde el lugar traumada y desesperanzada;**

sino desde la construcción de una identidad colectiva de luchadores y recuperadores de su tierra, legado material, cultural y espiritual de los antepasados.

La violencia del conflicto armado es leída en una línea de continuidad en la que el pasado y el presente de la violencia se juntan y con ellos se teje la identidad y la agencia política. Por ende, el contenido de la identidad, además de las experiencias comunes, se cimienta en nociones y prácticas políticas, alimentadas por las lecciones aprendidas de las violencias del pasado, las cuales elaboran conocimientos, clasifican el mundo y transmiten saberes. Así pues, las construcciones de sentido configuran las sedimentaciones, anclajes y materializaciones de la identidad, en cuanto son referentes que constituyen parte de las formas de su ser y hacer como pueblo indígena del resguardo de Cañamomo Lomaprieta, configurando tanto sus derroteros a futuro como su apelación a un origen común. Es por esto que las memorias de las luchas por las recuperaciones de tierra, son estrategias de pervivencia colectiva y territorial, son un recurso cultural y social para comprender, asumir y enfrentar la violencia.

## Bibliografía

ACICAL, y Unidad de Restitución de Tierras (2016). Informe de caracterización de las afectaciones territoriales a causa del conflicto armado en el resguardo indígena de Cañamomo Lomapieta.

ACNUR. (2017). Pueblos indígenas en Colombia. Recuperado de <http://www.acnur.org/t3/pueblos-indigenas/pueblos-indigenas-en-colombia/>

ACNUR. 2017. Recuperado de <http://www.acnur.org/noticias/noticia/acnur-se-muestra-preocupado-por-el-incremento-en-los-asesinatos-de-lideres-comunitarios-en-colombia/>

Appelbaum, N. (2007). Dos plazas y una nación: Raza y colonización en Riosucio, Caldas, 1846-1948. Bogotá: Instituto colombiano de Antropología e Historia, ICANH; Universidad de los Andes; Universidad del Rosario.

Arenas Grisales, S. P. (2012). Memorias que perviven en el silencio. *Universitas humanística*. N° 74, pp 173-193.

Autoridades Indígenas resguardo Cañamomo Lomapieta. (8 de abril de 2015). Denuncia Pública. ONIC. Recuperado de: <http://www.onic.org.co/noticias/675-denuncia-publica>

Batalla Bonfil, G. (1972). El concepto e indio en América Latina. Una categoría de la situación colonial. *Anales de la antropología. Revista del instituto de investigaciones antropológicas UNAM*. Volumen 9, pp. 105-124

Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.

Berman, M. (2004). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI Editores.

Borda G., S. (2012). La administración de Álvaro Uribe y su política exterior en materia de Derechos Humanos: de la negación a la contención estratégica. *Análisis político*. Número 75, mayo-agosto, pp. 111-137. Bogotá

- Briones, C. (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa*. No 66, pp. 55-83
- Caicedo, L. J. (17 de septiembre de 2017). *La inexistencia y delimitación del Resguardo Indígena de Cañamomo Lomaprieta*. Documento del Resguardo Indígena de Cañamomo Lomaprieta.
- Caicedo, L. J. (2014). *Antecedentes Históricos del territorio de Riosucio (1538- 1943). Insumos para el proceso de revisión y ajuste del Plan Básico de Ordenamiento Territorial del Municipio de Riosucio, Caldas*. Riosucio (Informe Alcaldía Municipal- Riosucio Caldas).
- Caicedo, L. J. (2018) Comentarios al libro de Guillermo Rendón sobre el descubrimiento de indígenas Quimbaya en Riosucio (Caldas). *Ciencia Nueva, Revista de historia y política*. No 1, Vol 2. (enero-junio). Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira.
- Campaña Nacional e Internacional por el derecho a defender los Derechos Humanos en Colombia. (2010). *Situación de los Derechos Humanos del pueblo indígena Embera Chamí de Caldas*. Bogotá.
- Candau, J. (2001). *Memoria e identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol
- Cardona Arias, J. (2012). Sistema médico tradicional de comunidades indígenas Emberá-Chamí del Departamento de Caldas-Colombia. *Revista Salud Pública*. Número 14, vol. 4, pp. 630-643.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) (2003). *Masacre de la Herradura*. Rutas del Conflicto. Recuperado de: <http://rutasdelconflicto.com/interna.php?masacre=211>
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). (2014) *¿Qué es el Centro Nacional de Memoria Histórica?* Página web Centro Nacional de Memoria Histórica. Recuperado de: <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/somos-cnmh/que-es-el-centro-nacional-de-memoria-historica>
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). (2015 a). *Presidente pide perdón por genocidio de la UP*. Recuperado de:

<http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/noticias/noticias-cmh/presidente-pide-perdon-por-genocidio-de-la-up>

Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). (2015 b). *Desmovilización y Reintegración paramilitar. Panorama posacuerdos con las AUC*. Bogotá: CNMH

Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). (2016). *Tierras y conflictos rurales. Historia, políticas agrarias y protagonistas*. Bogotá: CNMH.

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2015 c). *Limpieza social. Una violencia mal nombrada*, Bogotá: CNMH – IEPRI.

CNMH, IEPRI y CNRR (2009) *El Despojo de Tierras y Territorios. Aproximación conceptual*. Bogotá: Editorial Kimpres Ltda

Colectivo de abogados José Alvear Restrepo. (28 de junio de 2010). Consultado en: <https://www.colectivodeabogados.org/Corte-interamericana-condena-al>

Comisión Colombiana de Juristas. (20 de mayo de 2003). *Acta de reunión de los líderes EmberaChamí con los representantes del gobierno en la sede de la oficina de derechos humanos del Ministerio del Interior*

Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas. (2015). *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia*.

Comité Permanente por la Defensa de los Derechos Humanos, Comité Regional Caldas. (26 octubre 2008). *Denuncia Pública*.

Comunicado Resguardo Indígena Colonial Cañamomo Lomapieta. (4 de diciembre de 2018). Consultado en: <https://resguardoicl.org/un-nuevo-homicidio-en-territorio-indigena-de-riosucio-caldas/>

Consejo Regional Indígena de Caldas (CRIDEC). (18 de febrero de 2005). Carta dirigida a Robien Escobar, Sargento Primero- Comandante de Soldados campesinos. Riosucio- Caldas

Consejo Regional Indígena de Caldas (CRIDEC). (2011). Plan de Salvaguarda Embera de Caldas. Auto 004 de la Corte Constitucional. Ministerio del interior - República de Colombia.



Consejo Regional Indígena del Cauca (sf.) Guardia Indígena. Recuperado de <http://www.cric-colombia.org/portal/guardia-indigena/>

Corporación Reiniciar y Comisión Colombiana de Juristas. (8 de marzo del 2002). Carta dirigida a Santiago Cantón, Secretario Ejecutivo de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Ref: Solicitud de medidas cautelares Resguardos Indígenas de Caldas. Bogotá.

Corporación Reiniciar. (26 de junio del 2002). Comunicado.

Corporación Reiniciar. (31 de enero de 2003). Carta dirigida a Santiago Cantón, Secretario Ejecutivo Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Ref: Informe Urgente Medidas Cautelares de los Embera Chamí. Bogotá D.C.

Corporación Reiniciar. (8 de julio de 2003). Carta de Jahel Quiroga Carrillo, director ejecutivo de Reiniciar, Dirigida a Santiago Cantón, Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Ref: Informe de Seguimiento a las medidas cautelares de los resguardos y asentamientos EmberaChamí en Caldas y Risaralda.

Corporación Reiniciar. (9 de junio de 2003). *Asesinan cuatro líderes EmberaChamí protegidos por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos*. Comunicado de denuncia. Bogotá.

Corporación Reiniciar. (junio 26 de 2002). Carta dirigida a Eduardo Cifuentes, Defensor Nacional del Pueblo. Ref: Alerta temprana. Paramilitares amenazan a muerte a los gobernadores indígenas del Riosucio Caldas. Bogotá D.C

Corporación Reiniciar. Comunicado de denuncia, 9 de junio del 2003. Bogotá.

Correa, F. (2008). Desencializando lo “Indígena” en las Categorías Jurídicas del Estado Colombiano. Presentado en Cátedra Manuel Ancizar, Universidad Nacional de Colombia. Recuperado de [http://www.docentes.unal.edu.co/grnemogas/docs/11\\_Correa\\_tr.pdf](http://www.docentes.unal.edu.co/grnemogas/docs/11_Correa_tr.pdf)

Corte Constitucional Colombiana. 2009. Auto 004

Corte Constitucional de Colombia (2016, septiembre 27) Sentencia T – 530. Recuperado de <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2016/t-530-16.htm>

- Da Silva Catela, L. (2011). Pasados en conflicto. De memorias dominantes, subterráneas y denegadas. En Problemas de historia reciente en el cono sur. Buenos Aires: UNGS/Prometeo Libros.
- Das, V. (2008). Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones. En: Ortega, F. (editor). *Veena Das: Sujetos de dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Pontificie Universidad Javeriana y Universidad Nacional de Colombia.
- Defensoría del Pueblo. (14 de junio de 2009). *Segunda nota de seguimiento No 009-09 al Informe de Riesgo No 011-07AI*. Defensoría Delegada para la Prevención de Riesgos De Violaciones de Derechos Humanos y DIH Sistema de Alertas Tempranas – SAT
- Defensoría del Pueblo. (2003). *Informe situación de los derechos humanos y el derecho humanitario de los Pueblos Indígenas de Caldas*.
- Defensoría del Pueblo. (28 de marzo de 2008). *Nota de Seguimiento N° 012-08-Primera Nota al Informe de Riesgo N° 011-07 A.I.* Defensoría delegada para la evaluación de riesgos de la población civil como consecuencia del conflicto armado. Sistema de Alertas Tempranas – SAT.
- Defensoría del pueblo. (7 y 8 de junio 2015). *Relatoría general toma de declaración colectiva en el marco del decreto 4633 de 2011 del resguardo indígena de Cañamomo Lomapieta, municipio de Riosucio, departamento Caldas*.
- Defensoría del Pueblo. (Diciembre 11 de 2018). *Alerta Temprana N° 084*
- Defensoría del Pueblo. (Mayo 28 de 2007). *Informe de Riesgo N° 011-07 A.I.* Defensoría Delegada para la Prevención de Riesgos De Violaciones de Derechos Humanos y DIH Sistema de Alertas Tempranas – SAT
- Defensoría del pueblo. (Noviembre 19 de 2014). *Informe de Riesgo N° 032 A.I.* Defensoría Delegada para la Prevención de Riesgos De Violaciones de Derechos Humanos y DIH Sistema de Alertas Tempranas – SAT
- Duncan, Gustavo. (2011), *Los 'mitos urbanos' de la parapolítica*. Universidad de Los Andes.

- Echandia, C. (1997). Expansión territorial de la guerrilla colombiana: geografía, economía y violencia. *PAZ PUBLICA Programa de Estudios sobre Seguridad, Justicia y Violencia Universidad de los Andes*. Documento de trabajo N° 1. Centro de Estudios sobre Desarrollo Económico. Recuperado de [https://www.academia.edu/30078985/Expansi%C3%B3n\\_Territorial\\_de\\_la\\_Guerrilla\\_Colombiana\\_Geograf%C3%ADa\\_Econom%C3%ADa\\_y\\_Violencia](https://www.academia.edu/30078985/Expansi%C3%B3n_Territorial_de_la_Guerrilla_Colombiana_Geograf%C3%ADa_Econom%C3%ADa_y_Violencia)
- Echandia, Camilo. (2013). *Narcotráfico: génesis de los paramilitares y herencia de bandas criminales*. Fundación Ideas para la Paz, Informes FIP 19, Bogotá. Recuperado de: [https://www.researchgate.net/profile/Camilo\\_Echandia\\_Castilla/publication/31755122\\_Narcotrafico\\_genesis\\_de\\_los\\_paramilitares\\_y\\_herencia\\_de\\_bandas\\_criminales/links/584970a708ae5038263d83b3/Narcotrafico-genesis-de-los-paramilitares-y-herencia-de-bandas-criminales.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Camilo_Echandia_Castilla/publication/31755122_Narcotrafico_genesis_de_los_paramilitares_y_herencia_de_bandas_criminales/links/584970a708ae5038263d83b3/Narcotrafico-genesis-de-los-paramilitares-y-herencia-de-bandas-criminales.pdf)
- Elias, N. (1998). *La civilización de los padres y otros ensayos*. Bogotá: Norma.
- Fanon, F. (2001). *Los Condenados de la Tierra*. México: Fondo de Cultura Económica
- Galería de memoria realizada por el CPDH y el MOVICE Caldas bajo el proyecto "Recuperación de la memoria y la dignidad de las víctimas de crímenes de Estado". Recuperado de: <http://abrelamemoria.com/territorio/FabiolaLargo.html>
- García, J.L. (1976). *Antropología del territorio*. Madrid: Taller de Ediciones Josefina Betancor
- Gártner, Á. (2005). *Los misteres de las minas*. Manizales: Universidad de Caldas.
- Giraldo Jaramillo, N. (2017). A modo de contexto. La construcción histórica y de desposesión territorial del indio-indígena. En: J. Valencia et al. *Pueblos originarios y extractivismo minero. Casos en Pueblos Embera de Colombia. Casos en pueblos embera de Colombia. Proyectos Mandé Norte y Marmato* (pp. 17-43). Manizales: Universidad de Caldas.
- GMH. (2012). *Justicia y paz. Tierras y Territorios en la versión de los paramilitares*. Bogotá: CNRR.

- GMH. (2013). *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- González Escobar, L. F. (2002). *Ocupación poblamiento y territorialidades en la vega de Supía, 1810-1950*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Grinzburg, C. (1999). *El queso y los gusanos*. Barcelona: Muchnik Editores/Biblos
- Guzmán, G., y Fals Borda, O., & Umaña Luna, E. (1962). *La Violencia en Colombia. Estudio de un proceso social*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.
- Hall, S. (1984). Notas sobre la deconstrucción de lo popular. En: R. Samuel (Ed). *Historia popular y teoría socialista* (pp. 93-110) Barcelona: Grijalbo
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿quién necesita ‘identidad’?”. En: S. Hall y P. du Gay, P. (Comp.). *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu.
- Hall, S. (2010) ¿Qué es lo negro en la cultura popular negra? Em: E. Restrepo, C. Walsh y V. Vich (Eds.), *Singarantías: Trayectorias y problemáticas em estúdios culturales* (pp. 287-298). Colombia: Envio editores.
- Hall, S. (2010). “El espectáculo del Otro”. En: E. Restrepo et al (Ed). *Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 419-445). Popayán: Envió Editores.
- Herrera, F., y García, A. (2012). *Estrategias y mecanismos de protección de pueblos indígenas frente a proyectos mineros y energéticos. La experiencia del resguardo indígena de CañamomoLomapieta*. Riosucio –Caldas: Impresión DIGICAD
- Herrera, L., Moreno, M. C., & Peña, O. (2011). *La historia muy antigua del municipio de Palestina (Caldas): proyecto de rescate y monitoreo arqueológico del Aeropuerto del Café*. Manizales: Universidad de Caldas.
- Hoyos, A. (2011). La mano Negra. *Revista Semana* (21 de junio). Recuperado de <https://www.elespectador.com/opinion/la-mano-negra-columna-279111>
- Indepaz (2018). Conflictos Armados Focalizados. Informe Sobre Grupos Armados Ilegales Colombia 2017-2018. *Revista punto de Encuentro*, No 74.

- Indepaz, Cumbre Agraria y Marcha Patriótica. (23 de mayo de 2019). Separata de Actualización. Recuperado en: <http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2019/05/SEPARATA-DE-ACTUALIZACION%CC%81N-mayo-Informe-Todas-las-voces-todos-los-rostros.-23-mayo-de-2019-ok.pdf>
- Jaulín, R. (1873). *La paz blanca. Introducción al etnocidio*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- La Patria (5 de marzo de 2015). *Acusan a comerciantes de Masacre en Riosucio*. Recuperado de: <http://www.lapatria.com/node/179225>
- Lewin, J.E. (2018). Los casos contra Uribe Vélez ni avanzan ni se hunden. *La Silla Vacía*. Recuperado en <http://lasillavacia.com/los-casos-contra-uribe-ni-avanzan-ni-se-hunden-64765>
- Lopera, G (2010). Territorios, identidades y jurisdicciones en disputa: la regulación de los derechos sobre la tierra en el resguardo Cañamomo-Lomaprieta. *Universitas humanística*. No 69, pp. 61-81.
- Mann, M. (2000). La cara oculta de la democracia. *New Left review*, N° 1 (pp. 20-50).
- Massé, Frédéric. (2012). *Actores armados ilegales y sector extractivo en Colombia*. Centro Internacional de Toledo para la Paz.
- Ministerio de cultura República de Colombia (2010) Caracterización del pueblo Embera Chamí. Recuperado de <http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/Caracterizaci%C3%B3n%20de%20pueblo%20Embera%20Cham%C3%AD.pdf>
- Ministerio de Defensa Nacional – Colombia. (22 de abril de 2016). Directiva Permanente. No 0015. Expedir los lineamientos del Ministerio de Defensa Nacional para caracterizar y enfrentar a los Grupos Armados Organizados (GAO). Derogar la directiva permanente 014 de 2011 que establece la estrategia nacional de lucha contra las BACRIM (2016). Recuperado a partir de [https://www.mindefensa.gov.co/irj/go/km/docs/Mindefensa/Documentos/descargas/Prensa/Documentos/dir\\_15\\_2016.pdf](https://www.mindefensa.gov.co/irj/go/km/docs/Mindefensa/Documentos/descargas/Prensa/Documentos/dir_15_2016.pdf)

Ministerio (2013). Cabildo indígena. Recuperado de <https://www.mininterior.gov.co/content/cabildo-indigena>

Molina, G. (1977). *Las Ideas liberales en Colombia, de 1935 a la iniciación del Frente Nacional*. Tomo 3. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.

Morris, H y Lozano, J. *Impunity Documental*

Múnera, L. (1998). *Rupturas y continuidades. Poder y movimiento popular en Colombia 1968-1988*. Santa Fe de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia

Nicolás Sanchez. (10 de enero de 2017). Volver a las raíces gracias a la educación. Periódico *El Espectador*.

Observatorio del programa presidencial de derechos humanos y DIH. (2006). *Dinámica reciente de la confrontación armada en Caldas*. Recuperado de [http://historico.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Publicaciones/documents/2010/Estu\\_Regionales/caldas.pdf](http://historico.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Publicaciones/documents/2010/Estu_Regionales/caldas.pdf)

Observatorio del programa presidencial de Derechos Humanos y DIH. (2006). *Dinámica reciente de la confrontación armada en Caldas*. Recuperado de: [http://historico.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Publicaciones/documents/2010/Estu\\_Regionales/caldas.pdf](http://historico.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Publicaciones/documents/2010/Estu_Regionales/caldas.pdf)

Oficina del Alto comisionado para la paz. *Funcionamiento de las Zonas Veredales Transitorias de Normalización (ZVTN) y los Puntos Transitorios de Normalización (PTN)* Recuperado de: <http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/procesos-y-conversaciones/Documentos%20compartidos/ABC-Zonas-veredales.pdf>

Pizarro, E. (2015). Una lectura múltiple y pluralista de la historia (relatoría). En: Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas. *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia*

Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio*. La Plata: Ediciones Al Margen.

Portelli, A. (2004). *La orden ya fue ejecutada. Roma, las Fosas Ardeatinas, la memoria*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

- Rendón, G. y Gelemur, A. (2016). *El misterio del Kirma. Quimbayas hoy*. Manizales: Editorial Zapata.
- Resguardo Indígena Cañamomo Lomapieta. (2009). *Plan de Vida. Fases de Autoreconocimiento y avances de Formulación*. Riosucio y Supía Caldas.
- Resguardo Indígena de Cañamomo Lomapieta. (2008). Informe de Gestión. Riosucio y Supía Caldas
- Resguardo indígena de Cañamomo Lomapieta. (25 de agosto de 2003). Carta del gobernador del resguardo Gersaín Díaz a Jahel Quiroga, representante de la ONG Reiniciar.
- Rettberg, Angelika. (2002). *Preparar el futuro: conflicto y postconflicto en Colombia*. Bogotá: Alfaomega.
- Ricoeur, P. (2004). *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Romero, M. (2000). Democratización política y contra reforma paramilitar en Colombia. *Bull. Inst, Fr. Études Andines*. Volumen 29 Número 3, pp. 331-357.
- Ruíz Serna, D. (2017). El territorio como víctima. Ontología política y las leyes de víctimas para comunidades indígenas y negras en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*. Vol 53, N° 2.
- Rutas del Conflicto (2018). *Masacre de la Rueda*. CNMH, Verdad Abierta, con lupa.co. Consultado el 8 de septiembre de 2018
- Sahlins, M (2001). DOS O TRES COSAS QUE SÉ acerca del concepto de cultura. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 37, pp. 290-327 Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Said, E. (2010). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Sánchez, G. (2004). *Guerras, memoria e historia*. Institut français d'études andines, Recuperado de: <https://books.openedition.org/ifea/832?lang=es#ftn1>

- Santiago Cantón, secretario de CIDH. (15 de marzo de 2002). Carta dirigida a la Corporación Reiniciar, la Comisión Colombiana de Juristas y ANDAS, Ref: Resguardos y asentamientos Emberas Chami en Caldas y Risaralda -Solicitud de medidas cautelares. Washington D.C
- Sentencia T – 530 de la corte constitucional de Colombia. (2016, Septiembre 27). Recuperado de <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2016/t-530-16.htm>
- Theidon, K. (2004). *Entre Prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP, (Estudios la Sociedad Rural, 24)
- Tobón, M. (2010). Asentamientos multiétnicos. Conflictos y distinciones en Leticia. En: M. Chavez y C. Del Cairo (Comp.). *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonía contemporánea* (pp. 213-232). Bogotá: Instituto colombiano de antropología e Historia y Pontificia Universidad Javeriana.
- Tobón, M. A. (2016). *Humanizar o feroz. Una antropología do conflicto armado na amazonía colombiana*. Tesis de doctorado. Universidad Estadual de Campinas, Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas.
- Traverso, E. (2007). Historia y memoria. Notas sobre un debate. En Franco, Marina y Levín, Florencia (comps.). *Historia Reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires: Paidós.
- Uribe, M. V. (2008). Mata, que Dios perdona Gestos de humanización en medio de la inhumanidad que circunda a Colombia. En: Ortega, F. (editor). *Veena Das: Sujetos de dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Pontificie Universidad Javeriana y Universidad Nacional de Colombia.
- Valencia Llano, A. (2000). *Colonización: fundaciones y conflictos agrarios* (Gran Caldas y norte del Valle). Manizales, Colombia: Artes Gráficas Tizan.
- Verdadabierta. (3 de octubre de 2012). *Confesión de “Ernesto Báez” involucró a 56 personas*. Recuperado de: <https://verdadabierta.com/confesion-de-ernesto-baez-involucro-a-56-personas/>
- Wright, S. (1999). La politización de la cultura. En: Boivin et al. (Ed.). *Constructores de Otredad* (pp. 128-141). Buenos Aires: Eudeba.



Zuluaga Aristizábal, M. U. (2014). *Las memorias que seremos: Memoria y olvido en el discurso oficial sobre el conflicto armado colombiano en el pasado reciente*. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata. Argentina.

Zuluaga Nieto, J. (2011). Alcances y límites de la política de seguridad democrática en la acción contrainsurgente. *Revista Foro*, No. 73, Bogotá.